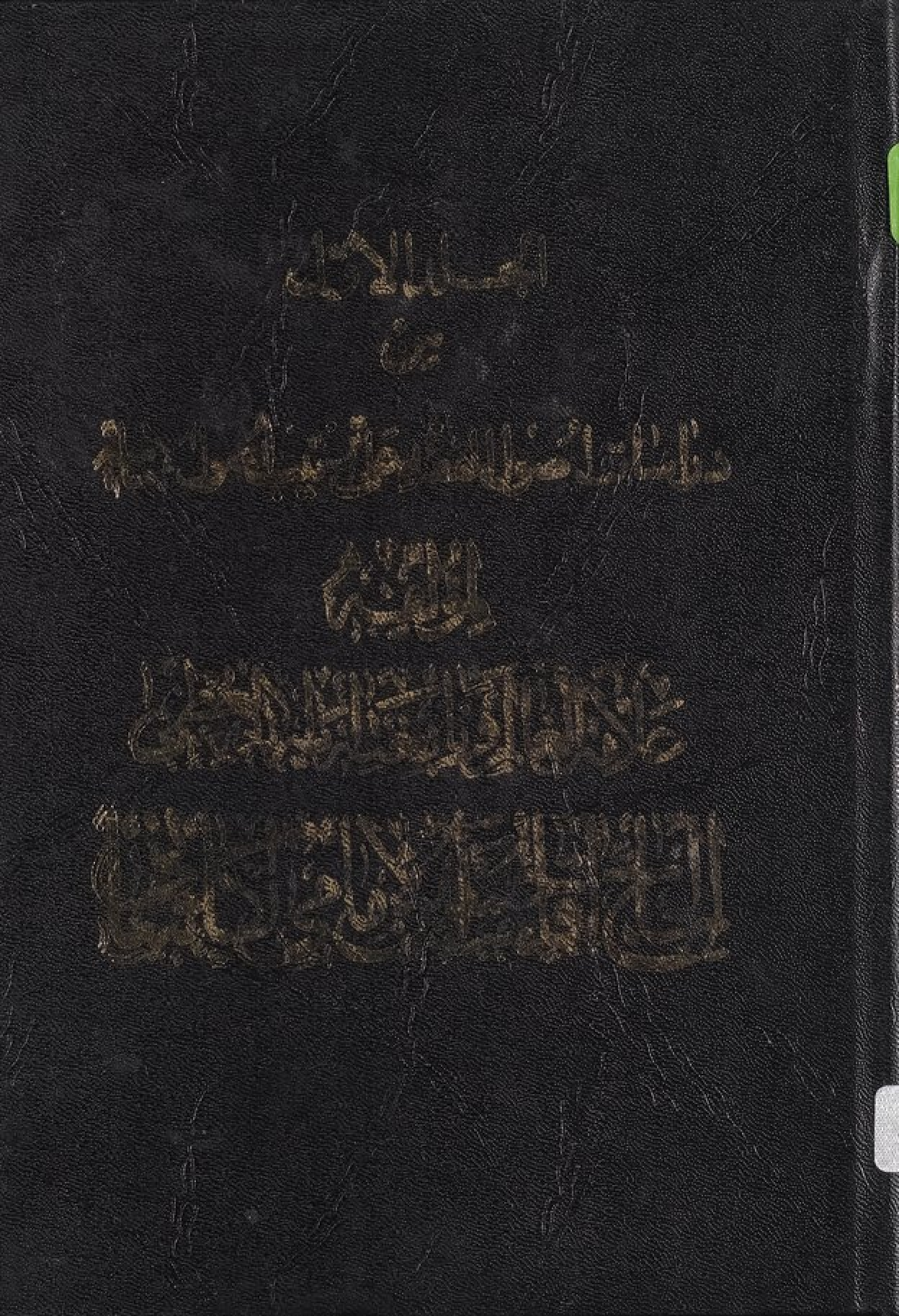



Princeton University Library
32101 073411660

Imami Kashani

الجلد الاول من

دراسات اصول الفقه على ترتيب اصول الامامية

لمؤلفه

علامة العالم و نابغته آية الله العظمى

الحاج آقا حسين الامامى الكاشانى

التى درسها فى سنه السبع والتسعين او الثمان والتسعين

بعد الالف وثلثماة هجريه على هاجرها آلاف التحية

مطبعة الربانى فى الاصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم

الدراسة فی تعریف علم الاصول و موضوعه

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد بن عبدالله صلى الله عليه وآله وسلم و رئيس عترته علی بن ابیطالب عليه السلام و ذريتهما الطاهرة اجمعين .

الدراسة الاولى فی تعریفه علی طبق اصول الامامیة و غیره و اما الاول فقد عرفناه بانه قواعد ممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية و یاتی المختار هنا وأما تعريفه المشهور و هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية فاشكل عليه اولا ان علم الاصول نفس القواعد لا العلم بها و ثانياً ان التمهيد ليس داخلا فی معنی الاصول بل الغرض الذی يترتب عليه و ثالثاً انه ليس بمعنكس لعدم دخول اصول عقليه نافية او مثبتة فيه لعدم الحكم الشرعی فيها بل معناه ليس لا التعذير على الاول والتنجيز على الثانی و عدم دخول الظن الانسدادی على الحكومة ايضاً كما قلنا فی الاصول العقلية من عدم كون الحكم الشرعی فی البين عليها بل بناء عليهذا يكون حجة عقلية فقط كالعلم بل عدم دخول بعض اصول شرعية فيه لعدم استنباط الحكم بل يكون مجرد نفی الالزام



كحديث الرفع و اما تعريف صاحب الكفاية و هـو صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن ان تقع فى طريق الاستنباط او التى ينتهى اليها فيدخل ما ذكر فيه لانها وظائف عملية ينتهى اليها الفقيه مع فقدان العلم و بابه و لكن مع ذالك اشكل عليه اولا بان الصناعة نفس هذه القواعد فلا وجه لتعريف الاصول بانـه صناعة يعرف بها القواعد و ثانياً بان الغرض من الاصول كما عليه المصنف منحصر فى الاستنباط لا الاعم منه ومن الانتهاء المذكور فى تعريفه وثالثاً بانه على فرض التسليم يلزم بناء على مذهبه من كون تمايز العلوم بتمايز الاغراض كون الاصول علمين لتعدد غرضه و حيث ان بعض هذه الاشكالات يرد على تعريفنا فى اصول الامامية فالاولى تعريفه بانه القواعد التى يتمكن من استنباط حكم فرعى كلى منها .

الثانية فى موضوع الاصول فاعلم ان بعض الاصوليين جعله الادلة الاربعة والاجتهاد والتعادل والتراجيح و بعضهم جعله الاول والثانى و جعل الثالث داخلا فى الاول لان البحث فى التعادل وا تراجيح لتعيين الدليل من المتعارضد فيدخل فى الاول و بعضهم جعله الاول فقط لان البحث فيه عن دلالة الدليل فهو اما يكون من حيث نفسه فالاول و امـا من حيث تعارضه مع الاخر فهو الثالث و اما من حيث الاستنباط فهو الثانى واختار هذا الاخير صاحب الفصول و به اجاب عما يرد على ما اختاره المحقق

القمى من جعله اياه الادلة الاربعة فقط من انه يلزم خروج الثانى والثالث بل عمدة مباحث الاصول و دخولها فى المبادى التصورية التى هى بمعنى ثبوت الموضوع و عدمه و لكن بقى اشكال خروج كثير من مباحثه ايضاً ولا يدخل على قول الفصول الا المباحث الراجعة الى الادلة الاربعه و حجيتها ولا يندفع الاشكال بما ذكره الا فيها بل يرد عليه فى حجية الخبر منها ان البحث وان كان بهذا النهج من العوارض لكنه من عوارض الخبر لا السنة التى هى قول الامام و فعله او تقريره لكونها دليلا قطعاً فلا يكون هذا البحث من عوارض الموضوع حتى تكون المسئلة من مسائل علم الاصول فاجاب عن هذا الشيخ الانصارى بانه يرجع الى ثبوت السنه بهذا الخبر اولا فاجاب صاحب الكفاية بان الثبوت مفاد كان تامة و ليس من العوارض لانها مفاد كان ناقصة فاجاب عنه الشيخ عبد الغفور بن أبى سعيد جدى و جد آية الله الشيخ محمد السليمانى بان هذا فى الثبوت الواقعى والمراد هو الثبوت التعبدى فاجاب صاحب الكفاية بان التعبدى ليس من عوارض السنة بل عن الخبر الحاكى عن السنة ثم قال اما اذا كان المراد من السنة الخ يعنى ان المراد منها ان كان اعم من المحكى اى قول الامام و فعله و تقريره والحاكى فيدخل هذا و لكن بقى على خروجه غيره و على اى حال لذا جعل صاحب الكفاية الموضوع كلياً منطبقاً على جميع موضوعات مسائله انطباق الكل الطبيعى على افراده و مصاديقه و قلنا فى اصول الامامية يكفى

العلم فی هذا المقام بان موضوعه ما یبحث فی هذا العلم عن احوالة المختصة غیر الموجودة فی غیره الثالثة فی ان العرض الذاتی علی ما فسرنا فی اصول الامامیة هو العارض علی ذات المعروض لذاته مثل التعجب للانسان او لواسطة هی جزء مساو للمعروض مثل عروض التکلم للانسان بواسطة الناطق او عروضه لخارج هو مساو للمعروض مثل عروض الضحك للانسان بــــواسطة التعجب او للاعم مثل عروض التحرك للانسان بالحیوان اما تفصیل المطلب فعلی هذا النهج ان العارض اما بلا واسطة اصلا وهو علی ثلثة اقسام عروض التعجب للانسان و عروض الجنس علی الفصل و عروض الفصل علی الجنس واما بواسطة داخلیة وهی علی قسمین الاول ان یکون هذه الواسطة مساویة للمعروض مثل عروض التکلم للانسان بالناطق الثانی ان یکون هذه الواسطة اعم من المعروض مثل عروض التحرك بالارادة للانسان بالحیوان فهذه خمسة اقسام او خارجیة و هی علی اربعة اقسام لان هذه الواسطة الخارجیة اما اخص من المعروض مثل عروض الضحك للحیوان بالتعجب و اما اعم من المعروض مثل عروض التحیز للابیض بواسطة الجسم و اما مساویة للمعروض مثل عروض الضحك للانسان لواسطة لتعجب و اما مباینة للمعروض مثل عروض الحرارة للماء بالنار فیتصیر جمیعها تسعة اقسام ثلثة منها ذاتیه بالاتفاق لااقل من المشهور

لما يظهر من تعريف بعض اعاظم العصر من ان الذاتى قسمان فقط ما يعرض بوساطة داخل مساو ولكن المحكى عن المشهور ان الثالث ايضاً ذاتى لانهم عرفوه بما يعرض بلا واسطة اصلا او ما يعرض او بواسطة مايساويه ولاشك فى ان المساوى اعم مثل الاول والرابع والثامن وهى على ترتيب اللف والنشر المرتبين عروض التعجب للانسان و عروض التكلم بالناطق و عروض الضحك للانسان بالتعجب و ثلثة حبها غريبةٌ غير ذاتيه مثل السادس عروض الضحك للحيوان بالتعجب والسابع عروض الحركة للبياض للجسم والتاسع عروض الحرارة للماء بالنار فهذه الثلثة المتأخرة مع الثلثة المتقدمة تصير ستة اقسام والثانى والثالث من التسعة خارجان من محل كلامهم وانكان الظاهر عندنا انهما ايضاً من الذاتيه فيبقى واحد مختلف فيه و هو الخامس مثل التحرك بالارادة العارض للانسان بواسطة الحيوان فان المنسوب الى مشهور المتأخرين والشميسة وشرحيها للرازى والتفتازانى انه ذاتى و عن القدماء العكس الرابعة بقى الكلام فى وجه تقييد صاحب الكفايه الواسطة المنفية بقوله فى العروض الظاهر ان الوجه رد على المشهور لانهم حين تفسير العرض الذاتى قيدواها لعدم الواسطه بنحو الاطلاق فيشكل عليهم خروج جميع مسائل الفقه من كونها مسائله لانها جميعاً تكون العوارض والمحمولات فيها تعرض على الافعال بواسطة المصالح فى البعثيات والمفاسد فى الزجزيات و ايضاً تكون عارضة و محمولة عليها بواسطة الادلة من الكتاب والسنة والاجماع

والعقل فلا تعرض بلا واسطة بل بواسطة ما ذكرنا والمصنف حيث توجه الى الاشكال اجاب عنه بان المراد من الواسطة ليس مطلقها بل واسطة فى العروض فقط مثل وساطة الحركة لعروض السرعة للجسم او وساطة البياض لعروض الشدة له فانهما عارضان بواسطة حركته فى الاول والبياض فى الثانى و ليس المراد من واسطة متيقنة واسطة فى الاثبات اى علم بشيئى وواسطية الادلة فى ثبوت المحمولات لافعال المكلفين من قبيل هذا فملخص الكلام ان الواسطة على ثلثة اقسام عرضية و ثبوتيه و اثباتيه والمراد من ما ذكرنا فى شرائط العرض الذاتى هو الاول فلا يلزم خروج مسائل الفقه من علمه لكون الواسطتين المذكورتين من الثانى والثالث بل يخرج فقط مثل ما كان من قبيل راكب السفينة متحرك من العرض الذاتى مناط اختلاف العلوم كما ذكرنا فى اصول الامامية اما تمايز الموضوعات المحكى عن المشهور كتمايز علم النحو عن المنطق وتمايزهما من علم الفقه او تمايز حيثيات البحث المحكى عن الفصول كتمايز علم النحو عن علم الصرف و تمايزهما عن علم المعانى فان هذه العلوم و ان اشتركت فى كونها باحثة عن احوال اللفظ العربى و عوارضه الا ان البحث فى الاول من حيث الاعراب والبناء و فى الثانى من حيث الا بينة وفى الثالث من حيث الفصاحة والبلاغة و ليس المناط فى تعدد العلم ووحدته تمدد الموضوع

والوحدة فقط لامور الاول ان هذا الامر من حيث انه غير منصوص من الشرع فيرجع الى العقلاء وهولاء يقبحون تدوين علم واحد مع تعدد العرض ولو فرض وحدة الموضوع و يحسبونه لو كان بالعكس الثانى انه يلزم على كون المناط فى تعدد العلوم تعدد الموضوع ان يزيد علم بحسب زيادة مسائله بان يكون كل مسئلة علما لتعدد موضوعات المسائل الثالث انه يلزم وحدة العلوم التى موضوعها واحد مثل النحو والصرف والمعانى والبيان لوحدة الموضوع فيها بل يلزم كون علم النحو من جهة علميين لكون الموضوع فيه اثنيين مثل الكلمة والكلام و اما كون المناط فى تعدده والوحدة تعدد المحمول والوحدة فالمحكى عن بعض المحققين انه لم يدع احد فلا نتعرض له الخامسة فى حجية الظواهر .

بيان المطلب لا يحتاج الى اكثر من مقدمة واحدة وهى تحقق بناء العقلاء على العمل بالظواهر وانه مراد جدى للمولى بحيث لو اعتذر العبد لعدم حصول العلم له منها لم يقبل منه وصح الاحتجاج عليه ولكن على ما سلكنا فى اصول الامامية قررنا البحث اولا على امرين بيناهما اول الامر بنحو الاجمال الاول كون المطلب جبليا للعقلا حتى المميزين منهم فى مقام المقاصد جروا على هذا المسلك الثانى كون الشارع سالكا هذا المسلك بلا فرق ثم وضحنا الامرين بمقدمتين

الاولی ان الشخص فی مقام اظهار مکنونات خاطره والمضمرات لابد له من کلام و لفظ له ظاهر و لم یکن له لا حجة علی العبد بدونه بل یجیبه و یقنعه الثانیة الشارع و غیره لم یسلکوا غیره و لهذا اشرنا الی رد خلاف بعض الاخبار ببین لمخالفتهم فی حجیة القرآن کما یأتی ایضاً بیانه فی بابه فانکروا حجیته مالم یفسر فی السنه مطلقاً و بعضهم فصل فوافق فی الظواهر دون النصوص واحتجوا فی معهم بامور عمدتها الاخبار المانعة عن تفسیر القرآن منها ما فی المجلد الثامن عشر من وسائل الشیعة الجدیدة من کتاب القضاء فی الباب الثالث العشر من ابواب صفات القاضی فی الحدیث الخامس والعشرین عن عدة من اصحابنا الی عن زید الشحام قال دخل قتادة علی ابیجعفر ع فقال یا قتادة انت فقیه أهل البصرة فقال هکذا یزعمون فقال ابو جعفر بلغنی انك تفسیر القرآن فقال له قتادة نعم فقال له أبو جعفر یا قتادة ان کنت تفسیره بعلم فانت انت و انا اسئلك الی ان قال ابو جعفر ویحك یا قتادة ان کنت انما فسرت القرآن من تلقا نفسك فقد هلکت و اهلکت و ان کنت قد فسرته من الرجال فقد هلکت واهلکت ویحك یا قتادة انما یعرف القرآن من خوطب و منها فی المحل السابق فی الحدیث الثامن والعشرین فی حدیث الریان بن الصلت عن الرضا عن آبائه علیهم السلام فقال قال رسول الله ان الله عز و جل قال فی الحدیث القدسی ما امن بی من فسر کلامی برایه فی الخ و ایضاً المحل السابق

فى الحديث الخامس والثلثين فى كتاب التوحيد عن جعفر بن على عن الصادق عن آبائه عليهم السلام ان اهل البصره كتبوا الى الحسين بن على عليهم السلام يسئلونه عن الصمد فكتب اليهم بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فلا تخوضوا فى القرآن ولا تتكلموا فيه بغير علم فانما سمعت رسول الله يقول من قال فى القرآن بغير علم فليتبوء مقعده من النار

الخامسة فى رد حجج المنكر و لكنها سخيفه من وجوه منها ان وجوب التفسير للدلالة مستلزم للدور لان ثبوت النبوة اذا توقف على فهم القرآن و اعجازه فهذا ايضاً يتوقف على التفسير وهذا يتوقف على ثبوت النبوة فهذا دور مضمر بواسطة مضافاً الى لزوم محذور آخر وهو كر على ما فر منه لان القرآن نزل لحصول اليقين بجادتى التوحيد والنبوة وهذا لايحصل الا بالاعجاز الذى يحصل منه هذا اليقين فاذا كان التفسير ظنياً فيصير الاعجاز ظنياً فينقض الغرض ويلغو التنزيل ومنها اتفاق الطائفة المحقه من زمان الحضور الى الغيبة على العمل به ولا ريب فى ان هذا الاتفاق كاشف عن قول رئيس منهم النبى لاتصال هذا الاطباق الى زمانه و منها الاخبار الدالة منها رواية الثقليين المدعى تواترها بين العامة والخاصة و تنزيلها على وجوب التمسك بالكتاب بشرط بيان العترة حتى بالنسبة الى الصريح والظاهر خلاف الظاهر من سياقها ومنها قول أمير المؤمنين فى مقام تعيير طلحة و زبير و غيرهما من القاسطين

والمارقين كانهم لم يسمعوا قول‌الله عز وجل فـی کتابة يقول تلك الدار الآخرة نجعلها وجه‌الدلالة ان‌القرآن لو لم‌يكن حجة فما نتيجة فى سماع الآية و منها الاخبار الدالة على عرض‌الخبرين المتعارضين على الكتاب والاخذ بالموافق و ليس مختصاً بما اذاكان مفسراومضافاً الى انا نجيب عن‌الاستدلال بهذه الاخبار انها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة بعد‌الفحص عما يعارضها من‌النسخ والتخصيص والقرينة اذ من‌المعلوم ان المنهى عنه‌التفسير و هذا‌العمل ليس منه فان المحاورة المذكورة كسائر المحاورات العرفية فكما ان‌العبداذا راى فى كتاب احد‌العقلاء مولاه انه امره بشيئى فامتثله لايقال انـه فسره فعمله كذا ما نحن فيه و يؤيد ماذكرنا ان‌النهى فيها يتوجـه الى المخالفين الذين يستغنون بكتاب‌الله وحده عن أهل‌البيت‌و‌الحال ان من‌الضرورى تقديم نص‌الامام على ظاهر فعلى اى حال تحمل‌على موارد خاصه السادسة المراد من‌الحقيقه الشرعية و عدمها بعد‌العلم‌بان المراد من الفاظ العبادات الواردة فى كلام الشارع و تبعته معانيهـا الشرعية بل‌و‌المعاملات باعتبار اسبابها خلافاً‌للمحكى من شيخ‌مشايخنا صاحب‌الكفاية فحصر‌النزاع فى‌العبادات مثل الطهارة والصلاة والزكاة من‌الماهيات‌المخترعة واخرج‌القسمين منه مثل‌الموجودات الخارجية كالمبينة والدم والماء والموضوعات العرفية الاعتبارية كالملكية‌والرقبة

والزوجية و فية تامل لان النزاع يكون ايضاً فى سبب الثانى الموضوع الاعتبار العرفى المتعلق للاحكام انة يختلف الانظار ان هذه المعانى هل هى باعتبار الوضع الشرعى المستند الى الشارع ام لا كما ان المراد من الوضع المتنازع فيه اعم مما كان منشأه اللفظ كان يقول وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى او كان منشأه العمل الذى هو الاستعمال حين ارادة الوضع كان يقول حين ولادة الولد قبل تسميته اتينى بالحسين او يقول النبى صلوا كما رايتمونى اصلى فصلى او يقول خذوا عنى مناسككم فحج فاختلفو بين تفريط و افراط فمن المفرطين* القاضى الباقلانى المنكر لاستعمال الالفاظ فى الشرعية اصلا بل استعملت فى اللغوية مدعيا ان اختلافهما كاختلاف المعانى الشرعية فى هذه الشريعة الذى يرجع الى الاختلاف فى المصاديق فيكون المعانى الشرعية من مصاديق المعانى اللغوية و من المفرطين من يقول بوضع الشارع تعيينياً لفظاً فالحق المتوسط يدور بين القول بالتعينى المتحصل من كثرة الاستعمال او التعيينى الاستعمالى و ان كنا لا نلتزم بهما ايضاً فى اصول الامامية خصوصاً التعيينى منهما والتزمنا فقط بالمعانى المخترعة التى غاية ما يلزمه الحقيقة المتشرعة و ظهور الالفاظ الواردة فى القرآن منها كتب عليكم الصيام و منها و اوصانى بالصلاة والزكوة والسنه منها بنى الاسلام على خمسة اشياء الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية الخ و منها ما عن معاوية بن

وهب الى ان قال ما اعلم بعد المعرفة افضل من هذه الصلاة الاترى الى العبد الصالح عيسى بن مريم قال و اوصانى بالصلاة الخ فيها بل تقلنا القول بعدم استعمال هذه الالفاظ فى الشرعية فيلزمه القول بكونها حقائق لغويه ثم لا يخفى عليك ان الثمرة التى ذكروها للقولين من لزوم حمل الالفاظ الواقعة فى كلام الشارع بلا قرينة على الشرعية على الثبوت و على اللغوية على العدم ليست واقعية بل فرضية لمامر فى صدر البحث من كون الشرعى مراد الشارع ولذا لايوجد فقيه يحمل الالفاظ على اللغوية بلا قرينة السابعة فى الصحيح والاعم مما وقع الخلاف فيه بين الاصوليين كون العبادات اسامى لخصوص الصحيحة او الاعم فاستدل الاول بامور الاول التبادر بمعنى انه يتبادر من الالفاظ الى الاذهان عند عدم القرينة خصوص الصحيحة ولا شك فى كونه علامة الحقيقة الثانى صحة السلب عن الفاسد ولا يخفى ان هذا من علائم كونه مجازاً فيه فيستلزم كون الموضوع له هو الصحيح الجامع للاجزاء والشرائط الثالث الاخبار الظاهرة فى الصحيحة وهى على طائفتين الاولى اثبات بعض الخواص لهذه الصلاة ولاشك فى كونها خواص وآثار للصحيحة منها مثل (الصلاة معراج المؤمن) الثانية نفى الصلاة عن فاقد الجزء والشرط مثل لا صلاة الا بفاتحة الكتاب او بطهور واجبنا عن الاول بانه لكون المراد والمؤثر للاثر المطلوب خصوص الصحيحة و عن الثانى

بعدم القبول الا ان يقال باعتبار ما هو المراد و عن الثالث بان غاية ما يدل عليه ان المراد منها هو الصحيح فى هذه العبارات فلا يدل مضافاً الى امكان جواب الثانية من هذا الثالث بان بعض الاجزاء منها ما ذكر فى الروايتين مما يكون مما ينتفى الصلاة بانتفائه على الاعمى ايضاً و يؤيد ما ذكرنا من عدم كونها صالحة للاستدلال على الصحة ان الاعمى ايضاً تمسك بهذه الوجوه من التبادر و عدم صحة السلب والاخبار مثل قول أبى جعفر عليه السلام بنى الاسلام على خمسة الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية فاخذ الناس بالاربع و تركوا هذه ولكن الانصاف كما اخترنا فى اصول الامامية ان هذا القول اقرب بالقبول لكون جميع اسامى الاشياء اعم من هذا المقام و غيره لم يلحظ فى حال التسمية بها الشرائط والقيود الزائدة على المسمى عند العرف سواء كانت قيود الصحة او الكمال والقبول والعرف شاهد على ما ذكرنا ولا يخفى ان بناء العرف فى امثال المقام هو الحاكم و يؤيد ما ذكرنا صحة التقسيم الى القسمين و اما ثمرة القولين فقد يقال بوجود الثمرة فى التمسك بالاطلاق على الاعمى و عدمه على الصحيحى فيما اذا شك فى جزئية شىء للمأمور به او شرطيته بعد احراز المسمى لعدم احتمال كون المشكوك دخيلا فيه و بعد كون المتكلم فى مقام البيان لعدم اجمال الخطاب ح بخلاف اذا لم يحرز هذا و فى الرجوع الى الاشتغال بناء على الصحيح والبرائة

على الاعمى بدونه كما ان المحكي عن المحقق النائيني ان الاعمى لامناص له عن القول بالبرائة والصحيحي بالعكس و في النذر لمن نذر اعطاء درهم من يصلي فعلى الاعمى يبرء باعطائه مطلق من يصلي ولو علم فساد صلاته اذا لم يخلل بما له دخل في المسمى وعدم البرء على الصحيحي و لكن الظاهر ان الرجوع الى البرائة والاشتغال ليس ثمرة لهذه المسئلة و لذا ذهب المشهور القائلون بالصحيح الى البرائة لاالاشتغال فانه دائر مدار كون الشك شكا في المحصل كالطهارة الحدثية المسببة من الوضوء والغسل والتيمم فعلى هذا اذا فرضنا المأمور به امرا بسيطاً مسبباً عن آخر رجع الشك الى الشك في السبب فالمقام الاشتغال ولو على القول بالاعمى و ان كان المقام من قبيل تطبيق الطبيعي على افراده ومصاديقه فمعه لا يرجع الشك الى المحصل لان الغرض ان الجامع المفروض هو عين الاجزاء والشرائط فلامانع للبرائة لان الشك شك في الاقل والاكثر الارتباطيين ولو كان صحيحياً بخلاف القائل بالاشتغال فيه كما هو المختار فعلى اى حال ليس هذه الثمرة الثانية ثابته الدراسة

الثامنه و أما الثمرة الثالثة فايضاً ليست ثابتة للخدشة فيها بان البرء و عدمه تابعان لقصد الناذر فان نذر الاعطاء بمن صلى صحيحة فلا يكفي الاعطاء فيه ولو على القول بالاعم و ان قصد الاعطاء بمصل اعم من كون صلاته صحيحة او فاسدة يبرء ولو على الاخص فظهر بماذكرنا

من تقريب قول الاعمى ان ما اورده صاحب الكفاية عليه من عدم تصور الجامع بناء عليه ليس فى محله بل الامر بالعكس لكون فرض الجامع على الصحيحى اشكل بل يمكن القول بعدم امكان تصوره عليه بخلاف الاعمى فان الالفاظ موضوعه للجامع بين الافراد الصيحة والفاسدة فى جميع الموارد و تقريبه الجامع على الصحيحى بامكان الاشارة اليه بخواصه و آثاره اعجب منه فان الآثارة المذكورة كما تكون للصحيحة فلابد من كون الآثار الاخرى للاعم بل خصوص الفاسدة لا اقل من كونها علامة الاسلام و مائزة و رمزاً بين المسلمين والكفار وغير ذالك و ايرد منه انكاره الاعم من جهة عدم امكان تصور الجامع بالاركان و معظم الاجزاء والحال انه يمكن تصور الجامع بالاركان على سبيل التعميم بالنسبة الى البدل والمبدل منه و كذا معظم الاجزاء والشرائط و قوله فى وجهه أن لفظ الصلاة يصدق على الفاقدة لبعض الاجزاء والشرائط المذاكورة و كذا العكس مدفوع بانا اذا قلنا انها موضوعة للاركان مرادنا منه اعم مما هو وظيفة المختار الواجد والمضطر الفاقد فما هو الموضوع له وجودها السعى الشامل للبدل والمبدل منه المنقوم به هذا المركب الاعتبارى ولا بأس باختيار هذا القول كما هو المحكى عن المحقق القمى صاحب القوانين لان منشأ الشبهة عدم فرقه بين مركب حقيقى و اعتبارى و اشتباهه الثانى الذى نحن فيه بالاول و اما الاشكال عليه بانه يلزم ان يكون استعماله فى الجامع للزوائد الاخرى من ماسوى الاركان مجازاً

فمدفوع بانه یلزم علی القول بشرط لا بخلاف هذا القول فانه یکون لا بشرط بالنسبة الی ماسوی الارکان او معظم الاجزاء.

التاسعة اما علائم الحقیقه فامور منها التبادر و هو سبق المعنی من بین المعانی الی الذهن من اللفظ فلاشك ولا شبهة فی کونه من علائم الحقیقه ولکن لا مطلقاً لان التبادر المذکور اذا کان منشأه حاق اللفظ یکون علامة لها لان هذا السبق لابد من ان یکون اثراً من امر آخر و هو الوضع فقط فینتقل من الاثر الی المؤثر علی طریق القیاس الانی و اشکل علی هذا بانه یستلزم الدور الذی یکون باطلا ومحالا بالاتفاق وکیف لا یکون کذالك والحال انه یلزم من الدور تقدم الشیء علی نفسه ولاریب فی بطلانه و استحالته تقریب المطلب ان التبادر علی هذا یتوقف علیه العلم بالوضع و هذا العلم ایضاً یتوقف علیه التبادر فالقیاس علی هذا الطریق الذی یلزم منه الدور المصرح یکون بهذا الشکل العلم بالوضع یتوقف علی التبادر والتبادر یتوقف علی العلم بالوضع فینتج العلم بالوضع یتوقف علی العلم بالوضع و هذا ما ذکرنا و أما جوابه فاجاب صاحب الکفایة عن هذا الدور بما یتوقف علی بیان مطلب یرجع الی اشکال ورد علی الشکل الاول و اجیب عنه بما اجاب صاحب الکفایة عن هذا الاشکال و هو ان ابا سعید بن ابی الخیر اشکل علی بن سینا بان الاستدلالات کلها لیست بشیء لانها ترجع الی الشکل الاول

و انتم تدعون انه بديهى الانتاج والحال ان هذا الشكل يستلزم الدور بتقريب ان النتيجة تتوقف على كلية الكبرى لانا اذا قلنا كل متغير حادث يدخل فيه جميع مصاديق المتغير و فراده و جزئياته منها العالم فيصح انه ايضاً حادث و هذه الكلية ايضاً تتوقف على النتيجة لانـا اذا علمنا ان العالم الذى هو من افراد المتغير حادث فح يصح قولنا كل حادث فيلزم كون النتيجة متوقفة على النتيجة و هذا دور فاجاب عنه الشيخ الرئيس بما اجاب عنه صاحب الكفاية فيها عن الدور اللازم من جعل التبادر من العلائم بان الـدور مندفع بـالاجمال والتفصيل لان الموقوف على كلية الكبرى معرفة النتيجة المفصلة و كلية الكبرى موقوفة على معرفتها المجملة فيكون الموقوف على الكبرى الذى هو المعلول معرفة تفصيلة و يكون الكبرى التى هى المعلولة فى الفرض موقوفة على معرفة النتيجة الاجمالية فيكون العلـة الموقـوف عليها معرفة اجمالية والمعلول الموقوف معرفة تفصيلة فيختلفان و ممن ايضاً استشكل على هذا الشكل ملا خليل القزوينى و حيث سمع شناعة العلماء منهم الآقا حسين الخونسارى ذهب الى اصفهان فاذا ورد فـى المدرسة لم يكن الآقا هناك و كان ميرزا محمد الشيروانى احد متعلميه حاضراً فاستشكل على الميرزا بان الشكل الاول دور والـدور باطلا فاجاب الميرزا بان كلامك يرجع الى الدور ايضاً فهو باطل فرجع ملا

خليل الى القزوين ولم يمكث لرؤية الآقا .

العاشرة و اجاب صاحب الكفاية ثانياً عن هذا الدور بان التبادر يختلف حاله بالنسبة الى كونه موقوفا عليه و موقوفاً بان التبادر الذى يكون موقوفاً عليه عبارة عن التبادر عند العالم بالوضع فيكون القيد دخيلا فى الموضوع فهذا التبادر ليس موقوفاً على شئ توضيح المطلب انه يقال علم الجاهل بالوضع يتوقف على التبادر عند العالم به او الجاهل او علم العالم بالوضع كذالك فهذا فروض اربعة فالاول منها الذى هو توقف علم الجاهل بالوضع على التبادر عند العالم به صحيح والثانى وهو الذى يتوقف فيه علم الجاهل بالوضع على التبادر عند الجاهل للدور باطل والثالث الذى يتوقف فيه علم العالم على التبادر عند العالم والرابع الذى يتوقف فيه علم العالم بالوضع على التبادر عند الجاهل به تحصيل الحاصل فباطلان ايضاً ثم لا يخفى ان هذا التبادر يكون علامة اذا كان منشأه حاق اللفظ و علم ان استناده اليه فقط و اما اذا شك بعد علم المراد فى انه من جهة القرينة حتى يكون مجازاً او الوضع فيكون حقيقة فلا فاتضح بما ذكرنا انه لا ينبغى الاشكال فى كلام المشهور من التهافت لانهم قالوا ردا على السيد المرتضى الاستعمال اعم من الحقيقة حين جعله علامة لها لما اختار فى موارد كثيرة من الاشتراك اللفظى منها اشتراك الامر بين الوجوب والندب و منها اشتراك النهى بين الحرمة والكراهة مع انه يقولون الاصل فى الاستعمال الحقيقة لان مورد

الاول العلم بالمراد والشك في الاستناد بخلاف الثاني فانه بالعكس من تميز الحقيقي والمجازي والشك في المراد فلااشكال ح في الحمل على الحقيقي كما ذكرنا ثم انهم كما جعلوا التبادر علامة للحقيقة جعلوا عدم التبادر علامة للمجاز فاورد عليهم ان هذه العلامة اعم لان الالفاظ المشتركة لا شك ولا شبهة في كونها حقائق حين استعمالها في المعاني المشتركة مع ان عدم التبادر موجود بالنسبة الى احدها فليس التعريف مانعاً و لهذا غير العنوان يتبادر الغير المحقق القمي في قوانيه وصاحب الفصول فيه كما غير بانه في اصول الامامية فيصح في المقام لان تبادر الغير ليس موجوداً في المجاز ايضاً معدوم و اورد عليه ايضاً بانه يرد الاشكال اذا استعمل هذه الالفاظ في معاينها المجازيه فان المجاز موجود والعلامة التي هي تبادر الغير ليست بموجوده فليس التعريف جامعاً و لكن يمكن الجواب من الاشكال الاول بان الامور غالبية نسبية فعليهذا اذا الاخطبا هذه المعاني المشتركه بالنسبة الى معاينها الحقيقة فالتبادر موجود بالقياس الى معانيها المجازية فليس عدم التبادر الذي هو من علائم المجاز موجوداً حتى ينقض التعريف و كذا عن الثاني بان الملازمة ليست واجبة بالنسبة الى العدمين فلااشكال في عدم تبادر الغير مع وجود المجاز و يؤيده ان العلائم لكل حقيقة و مجاز متعددة فلا يكون فقدان احديها موجباً لعدم ذيها لاحتمال وجود اخرى في البين.

الحادية العشرة ومنها عدم صحة سلب المعاني الحقيقية الذي جعلوه من علائم الحقيقة بيان المطلب ان الحمل اما يكون من قبيل الانسان انسان او من قبيل الانسان بشر اوالحيوان الناطق او زيد كاتب او زيد انسان وكلها صحيحة لان ملاك الحمل اما اتحاد الموضوع والمحمول مفهوماً و ماهية ووجود اوالاتحاد ماهية ووجوداً اوالاتحاد وجوداً فقط الاول مثل الاولين والثاني مثل الثالث والثالث مثل الربع والخامس و يسمى مثل الاول والثاني الذين يكونان متحدى المفهوم والماهية والوجود كذا مثل الثالث الذي يكون من متحدى الماهيه والوجود الحمل الذاتي الاولى كما قد بغير عنه بحمل المواطاة او هو هوا و ذات الموضوع هي ذات المحمول فيكون هذا الحمل ما يكون المحمول والموضوع فيه اما متحدين مفهوماً و ماهية و وجوداً مثل الانسان انسان والانسان بشر او ما يكون المحمول والموضوع فيه متحدين ماهية و وجودا مثل الحيوان الناطق انسان و يسمى مثل الرابع والخامس الذين هما من متحدى الوجود فقط بعد اختلاف الماهية والمفهوم الحمل الشايع الصناعي مثل زيد انسان و زيد كاتب فح اذا شك في حقيقية المعنى ومجازيته فهو على اقسام اما يشك في كونه موضوعاً له مع العلم بانه ليس من مصاديقه و الا لا يكون علامة للمجاز بل علامة لعدم الاتحاد ماهية و وجوداً او يشك في كونه

مصداقاً له مع القطع بعدم كونه موضوعاً له فصحة الحمل الشايع الصناعى علامة لعدم كونه من مصاديقه و اما يشك فى كونه عين الموضوع له او من مصاديقه فصحة الحمل الاولى الذاتى علامة كونه موضوعاً له وصحة الحمل الشايع الصناعى علامة كونه من مصاديقه ولكن عدم واحدمنهما ليس علامة للمجازية الا اذا انضم مع عدم الآخر فيصير عدم كليهمامعاً علامة للمجاز و بعبارة اخرى حيث ان الاصل فى الحمل اتحاد المحمول والمحمول عليه مفهوماً و ماهية و وجوداً و لذا يسمى بالحمل الاولى الذاتى فاذا خرج من هذا الاصل لا يخلوان من خمس حالات اما يكونان متباينين مثل الانسان حجر او متساوين مثل الانسان ضاحك او عامين من وجه مثل الحيوان ابيض او عام و خاص مطلق مع كون الخاص مقدماً تارة مثل زيد انسان او بالعكس مثل انسان زيد فالصورة الاولى باطلة والبقية صحيحة ولكن تكون من قبيل الحمل الشايع الصناعى الذى يكون الملاك فيه اتحاد المحمول والمحمول عليه وجود العدم اتحادهما مفهوماً و ماهية .

الثالثة عشرة ثم اعلم ان استاد اعاظم العصر استشكل على جعل هذه العلامة بل انكرها مطلقاً مثل ما عن الحاجبى كما عن ظاهر شيخنا البهائى التفصيل بين صحة السلب فاتبعة و عدمها فانكره فصارت الاقوال فيه ثلثة بما يرجع كلامه الى ان الحمل الاولى الذاتى مفاده

اتحاد الموضوع والمحمول مفهوماً او ماهية بحسب المعنى ومغايرتهما بالاعتبار لان الموضوع والمحمول لهما جهتان جهة البساطة وجهة التركيب فمثل الانسان حيوان ناطق الموضوع هو مفهوم الانسان باعتبار بساطة والمحمول باعتبار تركيبه فلانظر فيه الى ان الحمل على نحو الحقيقة اوالمجاز والحمل الشايع الصناعى عن المغايرة ولو كانت باعتبار المفهوم والماهية مثل الانسان زيد ولكن مع ذالك هذا الاختلاف لايخرجه عما قلنا من عدم كشف الحقيقة والمجاز ضرورة انه لايكون الا امارة على اتحاد الموضوع والمحمول خارجاً فقط و اما مانحن الآن فى صدده هو كشف حقيقة الاستعمال و مجازيته وهذا لا يكون اكثر من الاستعمال الذين مر الكلام فيه انه اعم من الحقيقة والمجاز ولكن نحن نقول بعد لحاظ ما فسروا العلامتين به من ان المراد من كون صحة الحمل اوعدم صحة السلب علامة الحقيقة ان صحة جمل اللفظ بمـــــا معناه المرتكز فى الذهـــــن على المعنى المـــــراد من الموضوع علامتها و كون صحة سلب اللفظ او عدم صحة حمله بمعناه الكذائى على المتنازع فيه علامة المجاز فجعلوا طريق ذالك فى مثال البليد انسان ومثال البليد حمار اخذ المعنى المستعمل فيه او مـورد الاستعمال الذى هو فرد سافل بالغ فى انحطاط مرتبة الى حيث يقع الشبهة فى كونه تحت هذا النوع اولا بـل تحت نـوع آخرا دون

موضوعاً فى هذه القضية واللفظ الآخر باعتبار معناه الحقيقى محمولا فح ان صح سلبه بما يفهم عند تجرده عـــــن القريبة عنه فيقال البليد ليس بانسان فمجاز و ان لا يصح فحقيقه فلا شك ولا شبهة فى انه لا يصح السلب فى المثال الاول فحقيقة فيه بخلاف الثانى فهذا بالعكس لا يرد الاشكال عليهم لانهم لم يجعلوا مجردهما علامتين حتى يرد عليهم ما اورده البعض بل بضميمة الارتكاز المذكور فح لا يستكشف عن اتحاد الموضوع والمحمول فقط حتى يقال انه مربوط بعالم المدلول والمعنى لا الحقيقة والمجاز المربوطين بعالم الدال واللفظ والعجب منه لانه فى آخر كلامه اعترف بان المعنى فى القضية التى وقعت صحة الحمل فيها يرجع الى القضية الحملية فان استفيد من نفس اللفظ من دون ضمائم اخرى كان المطلب صحيحاً و لكنه يستند الى التبادر و غفل عن ان التبادر و ان كان له دخل فى هذه العلامة لا ينا فى جعل صحة الحمل و عدمها وصحة السلب و عدمها علامتين للحقيقة والمجاز غاية الامر انهما اكتفوا باطلاق الحمل او السلب المنصرف الى الحقيقى منهما عن قيد آخر كما فعل بعض فح القول الحق كونهما علامتين بلا حاجة الى زيادة قيد نفس الامر تخلصاً عن الاشكال المذكور للانصراف المذكور

الثالثة عشرة قال البعض بل نسب الى المشهور ان الاطراد

علامة الحقيقة و عدم الاطراد علامة المجاز تفصيل الكلام ان المراد من الاول ان استعمال اللفظ فى المعنى المفروض فى جميع الحالات بحيث لا يختص بحال دون اخرى بل يشيع فى افراد المعنى الجزئى او الكلى مثل زيد و انسان يكون علامة كونه مطرد او حقيقة فى هذا المعنى و من الثانى ان استعماله فى مقام باعتبار معنى اذا كان صحيحاً مثل اعتق رقبة و فى آخر باعتبار هذا المعنى اذا كان غير صحيح مثل ؛ ـــــ ام رقبة فانه فى الاول بمعنى الانسان المملوك صحيح و فى الثانى بهذا المعنى غير صحيح يكون علامة كون هذا الاستعمال الصحيح غير مطرد و مجازياً وقس عليهذا مثلة اخرى مثل ماورد على اليد ما اخذت حتى تودى المراد منه الانسان فى هذا المقام فيكون صحيحاً بخلاف نام يد فلا يصح فهذا علامة كون الاستعمال الاول الصحيح غير مطرد و مجازياً اذا عرفت المراد منهما فاعلم ان القوم اختلفوا فى ذالك على اقوال اربعة احدها ان الاطراد علامة الحقيقة و عدمه علامة المجاز كما هو الاقوى و ثانيها عدم كونهما علامتين كما عن مختصر الحاجبى والظاهر من كلام صاحب القوانين و ثالثها ان الاطراد ليس علامة الحقيقة بخلاف عدمه فانه علامة المجاز كما عن العضدى والمتقدمين و رابعها عكس الثالث كما عن التهذيب و كذا يظهر من تعريفهم اختلافهم فى كونهما صفتى اللفظ او المعنى او الاستعمال فيظهر من البعض منهم السيد على المحشى للقوانين الاول فانه فسره يكون اللفظ المستعمل

فى مورد لوجود معنى فيه جائز الاستعمال فى كل مورد وجد فيه ذالك المعنى وفسر عدمه بكونه فى مورد لوجود معنى فيه غير جائز الاستعمال فى كل مورد وجد فيه ذالك المعنى و يظهر من الآخر منهم صاحب الفصول الثانى فانه قال الاظهر عندى ان يفسر الاطراد بان يكون المعنى الذى صح باعتباره استعمال اللفظ على الحقيقة او من غير تأويل فى موارده المعلومة من حيث القدر المشترك بحيث يصح ان يستعمل كذالك فى موارد المشكوك فيعلم من ذالك اللفظ موضوع للقدر المشترك بين تلك الافراد وان المعنى الذى يصح استعمال اللفظ باعتباره متحقق فى الجميع كما لو علمنا مدلول لفظ الماء الحقيقى اجمالا و ترددنا فى تفصيله وتعيينه بين ان يكون موضوعاً لخصوص القدر المشترك بين المياه الصافيه او الاعم من ذالك اعنى القدر المشترك بينها و بين المياه الكدرة فاذا صح اطلاقه على المياه الكدرة من غير تأويل باعتبار ذالك المعنى نعلم كونه حقيقة فى ذالك المعنى الاعم انتهى.

الرابعة عشرة و لكن الحق انهما صفتا الاستعمال كما مر الاشارة اليه و مال اليه استاد اعاظم العصر فثبت و تحقق ان الاطراد المذكور هو شيوع استعمال اللفظ فى معنى فى الحالات المختلفة مع عدم القرينة على المجاز مثل اذا اراد الجائى من محل الى آخر ان يطلع على خفائق اهل المحل الثانى و مجازاتهم مع انه رأى ان القوم الساكبين فى الثانى يطلقون الالفاظ و يريدون بها معانى و راى ايضاً انهم فى كل

الموارد يفهمون من هذه الالفاظ هذه المعانى ولا يختص بحال دون اخرى يعلم ح ان الالفاظ المذكورة حقايق فى المعانى لان علة هذا الفهم والاطراد لا تخلو من امرين القرينة اوالوضع فمع عدم الاول كما هو المفروض يبقى الثانى فاذا ثبت كون مبدئهما والعلة الوضع فيصير علامة الحقيقة بلا اشكال وعدمه علامة المجاز لعدم امكان تخلف المعلول الذى هو الاطراد و انفكاكه عن العلة التى هى الوضع على الفرض فاذا ثبت ان الحق كون الاطراد علامة الحقيقه و عدمه علامة المجاز ظهر ان ما ذهب اليه شيخ مشايخنا صاحب الكفاية من انكارهما لا يمكن المساعدة معه و تعليله بان المجاز ايضاً مطرد فى خصوص مايصح معه الاستعمال الذى يكون مفاده ان العلامة تجب ان تكون اما مساوية للمعلم له او احض بخلاف المقام فانه اعم ضعيف لان الاطراد الذى يكون مع المجاز مقرون بالقرينة وقد عرفت فى تعريفنا أن الذى يكون فى الحقيقة بلاقرينة كما ظهر ان اضافة من غير تأويل او على وجه الحقيقة التى ارتكبها صاحب الفصول و ادعى انه لم يسبق اليه احد على حسب اطلاعة بالنسبة الى الاول منهما فى تعريفه الذى عرفته ليست بلازمة تخلصاً عن النقض باطراد المجاز لانه بالتأويل حتى يرد عليه اشكال الدور بان العلم بصحة استعمال اللفظ من غير تأويل موقوف على العلم بالوضع فلو توقف هذا العلم على هذا الاستعمال فهذا

دور مصرح .

الخامسة العشرة فى الاشتراك اختلفوا فى ان اللفظ المشترك يصح استعماله فى اكثر من واحد معاينه اولا وفى ان الاستعمال بناءعلى الاول حقيقى او مجازى او يفصل بين المفرد و بين التثنية والجمع او بين النفى و بين الاثبات فعلى الاول الحقيقى و على الثانى مجازى على التفصيل الـــــى الثانى و بالعكس على الاول وقبل الخوض فى التحقيق لابد من بيان مقدمات الاولى ان المراد مـن الاشتراك ههنا الاشتراك اللفظى الذى يتخذ اللفظ مع تعدد المعنى بحيث لو حظ كل معنى من المعانى المتعددة عليحده بوضع كذالك كانه لم يستعمل الا فيه وهذا معناه المتعارف من عباراتهم لا الاشتراك المعنوى الذى يتخذ المعنى الكلى المنطبق على مصاديقه و جزئياته و افراده و يسمى عند اهـل المنطق بالمتواطى و يرجع اليه مايراد من اللفظ ولوكان مشتركالفظياً نحن فى مقام بيانه من معنى كلى ينطبق على افـراده المختلفة حتى بحسب الحقيقة والمجـــــاز و لذا قد يعير عنه بعموم المجاز كما قد يعير بعموم الاشتراك الثانية ان حقيقة الاستعمال ليست القاء المعنى باللفظ بحيث لا يكون اللفظ باقياً اصلا بعد استعماله فـى معنى من معاينه حتى لا يجوز عقلا ارادةمعينه فى استعمال واحـد للزوم التهافت لان اللفظ باستعماله فى المعنى الاول قد فنافاستعماله

فى الآخر يقتضى فنائه الثانى فيلزم ما ذكر بل حقيقة الاستعمال ليست الا جعل اللفظ علامة لتفهيم المعنى نظير نصب الشاخص علامة للطرق فلا تكون الالقاء المذكور كما هو المنقول عن مشهور المتأخرين واختاره صاحب الكفاية القالثة اداة النفى اوالتثنية والجمع على لفظ لا يوجب تغيير ما هوالمراد الظاهرى العرفى منه لولاها مثلااذا قلت رايت عينا فان ازيد منها المفهوم الواحدمن مفاهيمها المشتركـه فاذا دخل عليها النفى فكذا ايضاً وقس على هذا دخول اداة التثنية و لجمع فانك اذا قلت رايت عيناً بصورة الافراد اردة معنييها من معاينها كمـا هوالمفروض عفدالمفصلين فكـذا اذا تثنيتها او جمعتها فيراد منها ما هوالمراد والمفهوم من المفرد كما قلنا فى النفى ايضاً فان كان المراد المفهوم الظاهرى الحقيقى من عين المذكورة جارية فلابد من ان يراد جاريتان و ان كان المفهوم الباكية فالمراد باكيتان و على هذا النمط الجمع والنفى و ليس المراد من عينين جارية و باكية فى التثنية او جارية و باكية و ذهباً فى الجمع باعتبار ان التثنية والجمع للكثرة فيجوز ارادة الاخير للكثير لما هوالمراد من المفرد الواحد مضافاً الى ان التكثير فى التثنية والجمع يستلزم ارادة جاريتين و باكيتين و كذا الجمع فما ذكر ممنوع صغرويا و كبرويا .

السادسة عشرة اذا عرفت ماذكرنا من المقدمات فنقول حيث قلنا

ان الاستعمال ليس الا جعل اللفظ في الحقيقة علامة للمعنى فالاقوى جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى بلا فرق بين التثنيه والجمع و بين المفرد و بين النفى و بين الاثبات فى كونه حقيقياً فظهر بطلان قول صاحب المعالم من الفرق بين المفرد و بينهما بالمجاز فى الاول والحقيقة فيهما بتقريبه الجواز فيهما حقيقة بانهما فى قوة التكرار فمثل كلمة عينين او عيون فى قوة عين و عين فى الاول وعين و عين وعين فى الثانى فكما يجوز ارادة الاكثر من تكرار المفرد مرتين فى التثنية و ثلث مرات فى الجمع فكذا فى صيغة التثنية والجمع كما ظهر بطلان القول بعدم الجواز مطلقاً عرفاً فضلا عن عدمه عقلا كما مر النقل عن صاحب الكفاية ولو تنزلنا و قلنا بمقالة صاحب المعالم فى وجه كون استعمال التثنية فى اكثر من معنى و كذا الجمع حقيقياً فلا يكون معنى التثنية فى قولك رأيت عينين الجارية والباكية بل يلزم ان يكون فردين من كل منهما فيصير المفهوم من صيغة التثنية اربعة افراد الجاريتان والباكيتان فيلزم المحذور عنده من استعمال المفرد ايضاً فى المتعدد كما ظهر ان ما ذهب اليه من جوازه فى المفرد مجاز المسلك سلكه من وضعه للمعنى مع الوحدة فيصير هذه الوحدة جزء للموضوع له فاذا استعمل فى اكثر معناه المفرد فيلغى الوحدة فيصير من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل المعنى مع الوحدة فى الجزء الذى هو

ماسوى الوحدة ليس يصحح لانالا نسلم ان الـوحدة المذكورة جزء للموضوع له فينهدم ما بنى عليه بل مختار المحقق القمى من لحاظ اللا بشرط المقسمى بمعنى انه لم يلاحظ اصلا شيء بل القدر المتيقن هو الوضع حال الوحدة والانفـراد لا يمكن المساعدة معه نعم اذا كان مراده مما ذكر ان المعنى المرتكز المتفاهم العرفى من اللفظ واحد لا غير و ليس مراده من ذالك دخالة حال الوحدة والانفراد فى الموضوع له جزء او شرطاً فصحيح بل لابد من حمل كلامه على هذا المعنى والا فلافرق بينة و بين صاحب المعالم مع انه رد مسلكه فى قوانينية فتلخص مما ذكرنا ان هذا الاستعمال و ان كان صحيحاً لكنه خلاف الظهور العرفى .

السابعة العشرة لايخفى انا جعلنا مبحث استعمال اللفظ فى معينية الحقيقى والمجازى مستقلا بعد الاشتراك مع ان مناطهما واحـد تبعاً لترتيب اصول الامامية لان الاستعمال فـى المعينين ان لـو حظ فيهما الوضع فهو من قبيل الاستعمال فى الحقيقيين و ان كان الملحوظ فيهما القرينة فهو من قبيل الاستعمال فى المجازيين و ان كان فـى احدهما القرينة و فى الآخر الوضع فهو من قبيل هذا المبحث فنقول اختلفوا فى هذا على اقوال اربعة الاول المنع مطلقاً عقلا واختاره صاحب الكفاية وسبقه اليه على مانقل التفتازانى الثانى المنع مطلقاً لغة واختاره صاحب

القوانين والفصول الثالث الجواز مجازاً كما يظهر من صاحب المعالم و يحكى عن العلامة فى النهاية الرابع الجواز حقيقة بالنسبة الى معناه الى الحقيقى و مجازاً الى المجازى المحكى عن سلطان العلماء المنصور عندنا المطلوب باستعمال واحد افادتان افادة المعنى الحقيقى باتكاء الوضع والمجازى اعتمادا على المناسبة للموضوع له حجة الاول ان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للحقيقه فيلزم معاندة المجاز للحقيقة ايضاً و اجيب باجوبة اربعة بعضها حلى و بعضها نقضى الاول انا سلمنا الاحتياج الى القرينة لكن هذه القرينة مانعة من الحقيقى منفرداً بخلاف ما نحن فيه من كونهما مرادين متضمين الثانى الجواب النقضى و هو ان اللفظ الموضوع للجزء كالرقبة المستعمل فى الكل كالانسان مراد منه الجزء الذى هو معناه الحقيقى ايضاً فما جوابك عنه فهو جوابنا عنك الثالث عدم كون استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مستلزماً للقرينة المانعة منه و يدل عليه استعماله فى معناه الحقيقى والكنائى مع عدم القرينة المذكورة فتأمل الرابع ان القرينة المذكورة تكون مانعة ارادة الحقيقى بالارادة التى اراد بها المجازى بدلا عنه و اما بارادة مستقلة اخرى منضمة الى ارادة المجاز فلا الثامنة العشرة فالمراد من استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى ارادتهما بالاعتبارين والارادتين فعلى اى حال يرجع هذا الجواب الى

ان اللفظ المشترك كما يكون مناط جواز استعماله فى المعنيين على ما اخترناه تعدد الارادة فكذا ههنا فتأمل لما اشرنا فى صدر البحث من ان المناط واحد ولذا قد يستدل لهم لهذا المنع العقلى بما استدل فى المشترك و جوابه قد مر حجة من منع لغة كما فى القوانين والفصول ان وضع الحقائق ورخصت المجازات وحدانى توفيقى وتوضيفى كالاحكام الشرعية بل الامر هنا اصعب للقول بالتصويب فيها بخلافه فمع الشك فى الجواز والرخصة يمنع وجوابه عدم المانع من هذا الاستعمال بل ادعى بعض الاساتيد فى درره ان استعمال اللفظ المشترك فى اكثر معناه كان من محسنات الكلام وقد مر ان المناط فيهما واحد وقد ثبت ان مناط صحة الاستعمال حسن الطبع و حجة من جوزه مجازاً ان معناه المجازى لم يكن داخلا فى الموضوع له فاذا اعتبر دخوله فى المستعمل فيه فيصير مجازا لان اللفظ موضوع للمعنى مع الوحدة فاذا اريد منه هو و غيره وجب الغائها فيكون الاستعمال مجازيا و جوابه المنع من دخول الوحدة فى الموضوع له ومنع اقتضاء عدم كون المعنى المجازى داخلا فى الموضوع له المجازية مطلقاً لما ابدنا من كون الاستعمال حقيقياً باعتبار المعنى الحقيقى و مجازيا باعتباره حجة من جعله فى الحقيقى حقيقياً و فى المجازى مجازيا انه استعمل فى كل منهما فلكل حكمه ولا يبعد هذا الوجه كما قوينا لان الملحوظ بالنسبة

الى المعنى الحقيقى الوضع فيستلزم كونه مجازياً بل لاينا فيه القول بكون الوحدة جزء للموضوع له المعنى الحقيقى كما لايخفى فملخص الكلام انه لا مانع من هذا الاستعمال من حيث العقل والوضع اما الاول فلانه كما يمكن استعمال اللفظ فى المعنيين مع تأويلهما الى الواحد المسمى بعموم المجاز او الاشتراك بلا شك ولا شبهة فكذالك يمكن استعماله فيهما مع بقائهما على التعدد و ايضاً كما ان فى الاول تارة يكون الاستعمال حقيقيا واخرى مجازياً كذالك فى الثانى ان كان الملحوظ فى هذا الاستعمال هو الوضع فيكون حقيقياً فى المعنيين و ان كان الملحوظ العلاقة فيهما يكون مجازياً فيهما وان كان احدهما القرينة دالآخر الوضع فهو من باب مانحن فيه و اماالثانى فلمو هو نية ادلة المنع من اعتبار الوحدة فى الموضوع له او كون الوضع فى حالها لان الاول مما لاشك فى بطلانه والثانى بعدالتسليم يقتضى عدم صحة استعماله بهذا الوضع ولا يستلزم عدمها بالآخر

التاسعة العشرة و اعلم ان المشتق المتنازع فيه عرف بانه اسم وصفى لم يكن مبدئه لفظاً تارة واخرى بانه مادل على حدث وصاحبه فتقييده بالاسم يخرج الافعال كمايخرج بالوصف المصدر وبالقيدالاخير يخرج المثنيات والجموع فيظهر ان محل النزاع ليس جميع المشتقات لخروج لافعال بلا شك ولا شبهة مع كونها مشتقة كما ان الجوامد

ليست بخارجة بجميع اقسامها اكون مثل الرقيه والزوجية والحرية داخلة فيها مما يكون فى البين شيآن الذات والتلبس بالمبدء بحيث لا يستلزم انعدام الثانى انعدام الاول بخلاف الجوامد التى ليست من هذا القبيل بل لايبقى شيء بعد انعدام المبدء مثل الانسان والحيوان فذاتيه الانسان والحيوان منقومة بصورتها فلا يبقى بعد الانعدام مثل ما اذا صار ترابا او ملحا فلا معنى للنزاع المذكور و يعبر عن الاول بالجامد الذى ينتزع عن امر خارج عن مقام الذات وعن الثانى بالذى ينتزع عن مقامها و وجه التسمية معلوم و بين محل النزاع والمشتق عموم من وجه لاجتماعهما فى مثل اسم الفاعل والمفعول و خروج الثانى و صدق الاول فى مثل الرق و بالعكس مثل الافعال ان قلت ما ذكرت فى اسم الفاعل من بقاء الذات بعد زوال المبدء لا يصح فى ناطق قلت مرادنا من اسم الفاعل و بقاء الذات بعد انعدام مادتها ولو فى بعض المواد الاخرى فان هيئته وضعت نوعياً كذالك اى تعم ما يبقى فيها الذات بعد الانعدام مثل ضارب و غيرها لا مثل مادة ناطق فانها ذاتية كالانسان والحيوان فلا يعقل بقاء الذات بدونها و لكن هيئته تعم غيرها كالعطشان الا ترى ان الذات تبقى بعد الانعدام المذكور فيه اذا عرفت ذالك فليعلم ان هذا المشتق باعتبار التقييد فى عالم اللفظ والاثبات بالازمنة الثلثة على ثلثة اقسام زمان النطق و ماضية و مستقبلة و باعتبار الاتصاف بالمبدء

فى عالم الثبوت ايضاً على ثلثة اقسـام فضرب الاثباتية فى الثبوتيه يصل الى تسعة اقسام يختلف حكمها فى كون ثلثة منها حقائق و ثلثه منها مختلفاً فيها لان المدار على اتحاد عالم الاثبات الذى هو زمان النسبة مع عالم الثبوت الذى هو زمان الاتصاف فى الحقائق فهى ثلثة بعدد الازمان فان قلت زيد قائم الان وكان قائماً فى نفس الآن وزيد قائم امس و كان قائماً فى نفس الامس وزيد قائم غدا وكان قائماً فى نفس الغد فهذه الثلثة اتحد زمان التلبس و زمان النسبة الذى هو فى الاول الحال و فى الثانى الماضى و فى الثالث المستقبل فتكون حقائق والمدار فى المجازات كون زمان التلبس الثبوتى مستقبلا بالنسبة الى زمان النسبة مثل ان يكون فى الاول قائماً فى غد الآن و فى الثانى فى غد الامس الذى هو حال النطق و فى الثالث فى غد الغد والمدار فى الثلثة المختلف فيها على مضى عالم الثبوت الذى هو الاتصاف بالنسبة الى زمان النسبة مثل ان يكون قائماً فى امس الآن فى المثال الاول و ان يكون قـائماً فى امس الامس فى الثانى و ان يكون قائماً فى امس الغد الـذى هو حال النطق فى الثالث العشرون فظهر بما ذكرنا ان الحال التى اعتبر المجازية والحقيقة والاختلاف بعدم مجيى زمان التلبس بالنسبة اليها فى الاول و باتحاده بالنسبة اليها فى الثانى و بمضى الزمان بالنسبة اليها فى الثالث حال النسبة التى ترجع الى ثلثة اقسام لا حال النطق فقط وتظهر الثمرة

فى مثل زيد كان قائماً فقعد فحيث ان الظاهر كون زمان النسبة متحداً
مع زمان الاتصاف الذين هما الماضيان فحقيقة على الاعم و مختلف فيه
على الاخص بعد ما يكون الفرق بين القولين فرق العام والخاص وبالجملة
على ما ذكرنا من كون المراد من الحال التى اعتبر اتحادها مع زمان
التلبس فى حقيقة المشتق حال النسبة يكون المأخوذ فى وضع المشتق
تلبس الذات بالمبدء حال النسبة والاتصاف به فيها دون تلبسها به حال
التكلم فقط و ان شئت قلت ايضاً الفرق بينهما الفرق بين الكلى والفرد
كما ظهر ان المناسب للمقام المعنى الاول للمشتق بخلاف المعنى
الثانى لدخول الافعال فيه لانها ايضاً تدل على حدث و صاحبه مع
انا قلنا انها خارجة قال بعض الفحول فى الفصول فالحق ان المشتق ان
كان مأخوذاً من المبادى المتعدية فى الغير كان حقيقة فى الحال والماضى
اعنى القدر المشترك بينهما و الا كان حقيقة فى الحال فقط لنا على
ذالك الاستقراء فان الضارب يتبادر منه ما اتصف بالمبدء حال الاتصاف
و مابعدها و ان نحو عالم الخ يتبادر منه المتصف بالمبدء حاله فقط فيرد
عليه اشكالات الاول يرد عليه انه قال يتبادر ما اتصف بالمبدء حال الاتصاف
فظاهره جعله النزاع فيما لا يرجع الى معنى صحيح لان الواجب ان
يقول على ما حققنا ما اتصف بالمبدء حال النسبة لانا قلنا المدار على اتحاد
زمان النسبة مع زمان التلبس ويكون الغرض من زمان التلبس المذكور
فى كلامنا زمان الاتصاف فيكون مفهوم زمان التلبس والاتصاف واحداً

فاشار الى زمان التلبس بقوله ما اتصف فيحتاج الى ذكر زمان النسبة الثانى انه مثل بمحب و مبغض للمبادى الغير المتعدية ولاشك ولا شبهه فى كون امثالهما متعدية فممنوع صغرويا بالثالث ان المبادى كما اشرنا اليه فى اصول الامامية و ان كانت مختلفة بالشأنية مثل الدواء مضر او نافع او الصناعة مثل فلان نجار او خياط او الحرفة مثل بقال و عطار او الملكة مثل كاتب و مجتهد لكن لا يتفاوت بهذا الاختلاف ما نحن فيه لانه يرجع الى بقاء المبدء وعدمه و تفاوته فى كل منها باعتبار خصوصية مأخوذة فيه بمعنى انه اخذ فى الخياطة التى هى مبدء الخياط الصناعة واخذ فى البقولة التى هى مبدء البقال الحرفة فيرجع الى صنعة الخياط او حرفة البقولة فلاينا فى صحة اطلاقهما عدم التلبس بالمبدء فعلا مثل ان الاول لاينا فى بقاء المبدء عدم الاثر فيه اصلا فى بعض الاوقات كما ان الثانى لاينا فى عدم الاشتغال فيه حال النطق و كذا الثالث والرابع مع تفاوت مبينهما كما لايخفى فماذكره ممنوع كبرويا الحادية والعشرون لايخفى عليك ان الاشكال الاول يرد على كلام شيخ مشايخنا صاحب الكفاية ايضاً حيث قال فى الامر الخامس من الامور المقدمة لبيان المشتق فى موضعين من هذا الامر لاول فى صدره حيث قال ان المراد بالحال فى عنوان المسئلة حال التلبس والحال انا قلنا انه يناسب ان يقول حال النسبة الثانى بعد سطر حيث قال فى تحقيق امكان كون كان

زيد صار باغداً مجازاً على الاتفاق مع عدم القول بكون المشتق حقيقة في خصوص حال التكلم فيكون الجرى والاتصاف في الحال والتلبس في الاستقبال والحال ان كلمة الاتصاف هنا غلط كيف لايكون كذالك والحال انه على فرض بقائه على معناه يلزم التهافت في العبارة لان الاتصاف بمعنى التلبس فعلى هذا يلزم كون التلبس في الحال بمقتضى هذه العبارة تارة و اخرى في الاستقبال كما ظهر بما ذكرنا من اقسام تسعة تحصل بضرب ثلثة اقسام عالم الاثبات في ثلثة اقسام عالم الثبوت المذكورين على القطع ان قولنا في اصول الامامية و للمشتق تسع حالات على الظاهر لايمكن المساعدة معه لان هذا الاستظهار المفيد للظن لا يناسب القطع الحاصل من هذا الضرب على ما ذكرنا وعلى اى حال ما ذكرنا من كون المشتق موضوعاً لما تلبس بالمبدء حال النسبة بالمعنى الاعم مطلقا موافق للمشهور بين المتأخرين خلافا لشهرة المتقدمين و بعض المفصلين في المسئلة منهم صاحب الفصول كما مر منا الاشارة اليه و ياتي تفصيل الآخرين و يدل على ما اخترنا من كونه حقيقة في حال التلبس فقط كما اخترنا في اصول الامامية أيضاً امور الاول تبادر الغير الذى قدمر انه علامة المجاز فنقول الذى يتبادر من المشتق غير المنقضى عنه المبدء فيكون هذا المعنى مجازياً له الثانى التبادر فيقال يتبادر من المشتق ما حصل له المبدء حال النسبة فيكون معنى

حقيقياً له الثالث انه لاشك ولا شبهة فى عدم صدق الصفات المتصادة على ذات واحدة بنحو الحقيقة عند احد من العقلاء فى آن واحد فلا يقال للجسم الواحد ابيض واسود و للشخص الواحد عالم وجاهل مع انه على القول بوضعه للاعم يلزم جواز الاستعمال على نحو الحقيقة الثانية والعشرون بما ذكرنا من الوجوه ظهر بطلان القول بالاعم كما ظهر بما ذكر سابقاً فى ذيل نقل كلام الفصول بطلان مذهبه من التفصيل بين المتعدية و غير المتعدية و ظهر ايضاً ان تفصيل بعضهم بين مثل المتكلم والماشى والمخبر بعدم اعتبار التلبس و كونه للاعم فيها لاستلزام كونه للاخص عدم كونه حقيقة اصلا لكون المبادى المذكورة سياله غير قارة بحيث لا يوجد الجزء اللاحق منه الا بعد انعدام السابق و غيرها ليس بشىء لانا قلنا المبدء فى امثال هذه المشتقات باق عرفا مادام الموصوف متشاغلا ببعض الاجزاء و كذا تفصيل الآخر بين مثل الكاتب والمجتهد بوضعه للاعم لاطلاقهم المشتقات الكذائية على الماضى من غير نصب قرينة بخلاف غيرها لا يمكن المساعدة معه ايضاً لما حققنا من ان المبادى فى امثالهما ملكة فصدقها على الماضى مع عدم التشاغل الفعلى لوجود المبدء المذكور فلا يثبت المدعى وقس عليهذا بقية التفاصيل وبما ذكرنا من وجه بطلان التفصيل فى المبادى ظهر جواب استدلال الاعمى بعدم صحة سلب مثل مضروب و مقتول عن المنقضى

عنه المبدء فيدل على كونه حقيقة فيه و فى المتلبس من انه قد يراد من المبدء ماهو باق و موجود حال النسبة و كذا مانحن فيه فان اراد من المشتق المذكور ماهو موجود فلا يثبت المدعى والا فلم يكن الاطلاق دليلا على الحقيقة فانه اعم منها و من المجاز كما ظهر فى ضمن ادله المختار بطلان استدلالهم ايضاً بالتبادر اى المتبادر منه الاعم وقد عرفت ان التبادر فى العكس والمتبادر خصوص المتلبس ولكن بالمعنى الاعم من حال التكلم و غيرها الذى هو حال التلبس و قد يستدل لهم (بانه لا ينال عهدى الظالمين) التى تمسك بها الامام ع لعدم لياقة عبدة الاصنام والاوثان لخلافة الله ورسوله رداً على من اشغلها ولا يخفى ان وجه الاستدلال يتوقف على امور الاول ان اطلاق الظالمين عليهم على وجه الحقيقة لا المجاز والثانى التسليم لعدم كونهم ظالمين حال التصدى الثالث كون الظلم الذى هو المبدء بمعنى الشرك كما قال الله تعالى ان الشرك لظلم عظيم اذا عرفت هذا فاعلم ان الامام ع عدهم من الظالمين للشرك الذى هو الظلم فاستدل بالآية على عدم لياقتهم للخلافة مع انهم المنقضى عنهم المبدء حين التصدى فتدل على كونه للاعم هذا غاية توجيه دلالة الآية على الاعم ولكن يمكن الجواب عنهم بمثل مامر فى جواب المفصلين فى المسئلة بتفريق المشتقات فى المبدء من حيث الملكة و لصناعة والحرفة و غيرها كذا ههنا فان المبدء الذى هو الظلم يكون

له خصوصية بالنسبة الى نيل الخلافة بحيث اَن المتلبس به باى نحو كان لا ينالها الثالثة والعشرون لا يقال هذا ينافى ظاهر الاستدلال كما مر فى الامر الاول لان الظاهر كونه على وجه الحقيقة فقط لا الاعم منها و من المجاز فانه يقال يمكن ما احتملناً فى الآية ارجاعه على الحقيقة فقط بان يكون زمان النسبة فى كلام الامام ع هو زمان التلبس فيصير حقيقة للاتحاد بناءً على الحق المشهور من كون المدار على اتحاد الزمانيين فى الحقيقة و عدم دخالة زمان النطق فيها بخلاف اذا كان النسبة زمان النطق بلحاظ زمان التلبس الماضى فانه ينحصر فى كونه مجازاً على قول اعتبار التلبس مما يكون ثمرة القولين فى المشتق تحريم المرضعة الثانية على الاعم بخلاف الاخص فيما صرح به فخر المحققين فى الايضاح والشهيد الثانى فى المسالك من مسئله من كانت له زوجتان كبيرتان ارضعنا زوجته الصغيرة قال تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين اما المرضعة الثانية ففى تحريمها خلاف فاختار والذى المصنف و ابن ادريس تحريمها لان هذه تصدق عليها ام الزوجة لانه لا يشترط فى المشتق بقاء المشتق منه انتهى المشتق منه هو الزوجية فى المقام مراده ان الصغيرة و ان كانت حين ارضاع الكثيرة الثانية اياها نبتا و لكنها حيث كانت زوجته قبل ارضاع الاولى فيصدق على مرضعتها الثانيه ام الزوجة و كذا ما عن الثانى من ابتناء

الحكم فيها على الخلاف فى مسئلة المشتق هذا الكلام كما ترى يبتنى فيه حرمة المذكورة على كون المشتق موضوعاً للاعم كما عن ظاهر العلامة بخلاف المختار من كونه موضوعاً للاخص فلا تحرم هذا ان لم تقل بدلالة ما عن صالح بن ابى حماد فى الرابع عشر من الوسائل الحديدة عن على بن مهزيار عن ابيجعفر قال قيل له ان رجلا تزوج بجارية صغيرة فارضعتها امرئته ثم ارضعتها امرئة له اخرى فقال بن شبرمة حرمت عليه الجارية و مراتاه فقال ابو جعفر اخطاء بن شبرمة تحرم عليه الجارية و امرئته التى ارضعتها اولا فاما الاخيرة فلم تحرم عليه كانها ارضعت ابنته على عدم حرمتها والا انهدمت الثمرة لضعفها بالصالح و بالارسال و حيث انجر الكلام الى هذه المسئلة فناسب توضيحها

الرابعة والعشرون يظهر من الفخر ابتناء الحكم بحرمة المرضعة الاولى والصغيرة على الدخول بالمرضعة الثانية مع انه لاشك فى ان الدخول بها ليس له دخالة فى حرمتها نعم القدر المتيقن دخالة الدخول بالاولى فى حرمة الصغيرة تحريماً ابديا اما التحريم الجمعى فلا دخالة لهذا ايضاً بالنسبة الى الصغيرة غاية الامر الصغيرة محرمة عليه تحريم الجمع مادامت الاولى فى نكاحه لكن الانصاف خروج هذا القسم من التحريم عما نحن فيه و كونه ظاهراً فى الابدى المتوقف على الدخول فيقى الاشكالان الآخر ان الاول ابتناء حرمة الاولى على الدخول بالثانية الثانى

ابتناء حرمتها على الدخول بها ايضاً اما ابتناء حكم الثانية على مسئلة المشتق فالظاهر انه لا اشكال فيه بعد لحاظ امرين الاول سلو كنا في مسئلة المشتق من كون الذى هو متنازع فيه كلما كان مفهومه منتزعا عن امر خارج عن الذات الثاني تضعيف الرواية السابقة الدالة على عدم حرمتها بما ذكرنا نعم يمكن اشكال ثالث على حصره ابتناء حرمة الثانية على الخلاف في المشتق مع انه يمكن ان يقال حرمة الاولى ايضاً مبينة على المشتق بعد تضعيف الرواية السابقة الدالة على حرمتها لان الغرض حرمتها لصدق ام الزوجية عليها لانحصار دليلها به والحال ان الصغيرة بمجرد كمال رضاعها الموجب لصدق البينة المستلزمة لكون الكبيرة امها تخرج عن الزوجة فام الزوجة تصدق عليها ايضاً باعتبار زوجيتها السابقة اللهم الا ان يقال بما ياتي من كون المسئلة اجماعية فلا تصل النوبة الى لحاظ هذه الامور الدقيقة المشابهة للاجتهاد في قبال النص مع الاجماع المذكور و لكن الانصاف ان الاجماع لا يعبا به مع كون المسئلة على ما سلكنا في المشتق من معناه المتلبس مخالفة للقاعدة و للروايات الواردة في الباب منها ما في السابق من الوسائل في الحديث الاول من الباب العاشر من محمد بن مسلم عن ابى جعفر قال قال لو ان رجلا تزوج جارية رضيعة فارضعتها امرئته فسد النكاح الخامسة والعشرون و منها ما في الحديث الثاني من المحل السابق عن

عبدالله بن سيان عن ابيعبدالله فی رجل تزوج جارية صغيرة فارضعتها امرئته و ام ولده قال تحرم عليه بعد تسليم ان الظاهر من الاول فساد نكاح رضيعة و من الثانی حرمتها وعلی ای حال فاذا كان حرمة المرضعة الثانية مبينة علی كون المشتق موضوعاً للاعم وقد قلنا انه ليس كذالك بل حققنا انه موضوع للاخص المتلبس فيلزم عدم حرمتها و يحتاج اثباتها الی دليل آخر بل حرمة الاولی ايضا مبنيه بحسب الدقة علی كون المشتق موضوعاً للاعم فيلزم علی القول المختار عدم حرمتها ايضاً من هذه الجهة الا ان يثبت بدليل الاجماع .

السادسة والعشرون فی ان البحث فی الاوامر يقع فی مقامين الاول فی مادة الامر الثانی فی ان صيغة افعل واخوانه ظاهرة فی ای معنی من معاينها المدعاة وقد اطالوا الكلام فی المقامين بما يوجب الملال فيظهر من بيانهم فی الاول منهما ان مادة الامر لها معان مختلفة باعتبار تقسيمات متعددة الاول تقسيمها بحسب اللغة والعرف والاصطلاح فقسموه الی اللغوی والعرفی والاصطلاحی الثانی اقسيمها بحسب اللغة والعرف بجهة موارد استعمالها الی معنی الطلب المعبر عنه بالفارسيه بخواستن فی مقام الاثبات المبعث عن مقام الثبوت الذی هو الميل و يكون الاول ارادة مظهرة والثانی مضمرة و يكون هذا المعنی موضوعا له اللفظ عندنا و الی الشان كما فی قولهم امر الفلانی كذا والشی مثل رابت

اليوم امراً عجيباً والفعل مثل قوله تعالى اتعجبين من امر الله والحادثة مثل وقع امر الفلانى فى السنة الكذائية و غيرها الثالث تقسيمها بحسب اخذ الالزام فى مفهومه وعدمه الى الوجوبى و الاستحبابى والقدر الجامع بينهما المعبر عنه بمطلق الطلب المختار عندنا والمشترك بينهما لفظياً و غيرها الرابع بحسب اخذ الاستعلا فى مفهومه وضعاً او العلو اوهما او عدمهما الى طلب المستعلى فعلا بالقول استعلاء او طلب العالى من السافل اوطلب العالى من السافل استعلاء اوطلب اى شخص كان كما هو المختار ولا يخفى عليك ان هذه المباحث كما اشرنا فى اصول الامامية فى هذا الاصل كانت لغوية ليست مرتبطة باصول الفقه مضافاً الى انه لاثمرة فقهية تترتب عليها لان الملاك القطعى فى الحجية الظهورات و كل الاوامر الواردة فى الشرع ظاهرة فى الوجوب سواء كان لاخذه فى مفهومها او غيره فالمراد الاستعمالى معلوم و لكنا مع ذلك تبعاً للقوم نبحث عنها فنقول لا ينبغى الشك فى ان اخذ العلو كما عن استاد(١) اعاظم العصر اوالاستعلاء الذى هو مختار المحقق القمى اوهما كما عن جماعة كثيرة فى مفهومه الاصطلاحى اوالوجوب اوالندب فى العرف بل وجعله مشتركا لفظياً عند اللغة بين المعانى الآتية حتى بين المعنيين منها كما عن الاعلام الثلثة فجعله صاحب الفصول مشتركا بين الطلب المخصوص والشان و شيخ مشايخنا بين الطلب والشى و استاد اعاظم العصر بين

١ ـ هو السيد ابوالقاسم الخوئى

الطلب و مفهوم الشى ليس فى محله ولا داعى حتى يوجب اختلاف معناه عند اللغة والعرف والاصطلاح .

السابعة والعشرون فعلى هذا معناه عند الثلثة واحد غاية الامر يظهر و يتبادر من اطلاقه الالزام بحيث ليس للمأمور العذر فى تركه و لكن ليس هذا الالزام مفهوماً له بل هو لمطلق الطلب كما مر كما ليس علو الطالب او استعلائه داخلا فيه فعليهذا الا يمكن المساعدة مع المحقق القمى لانه اعتبر الوجوب فى العرفى منه فيرد عليه اشكالات ربعة الاول اخذ الوجوب فى المفهوم العرفى الثانى اخذ الاستعلاء فى الاصطلاحى الثالث حصره اخذ الوجوب بالنسبة الى القائلين باعتبار الاستعلاء بقولة فى قوانينه اذ لا معنى لاظهار العلو فى المندوب مع ان الحق المبين فى بعض الموالى اظهار العلو فى امره الندبى ان قلت الاستعلاء يتبادر منه التهديد على الترك فيستلزم الوجوب قلت لا نسلم ذالك بل الاستعلاء هو اظهار العلو فقط فيجتمع مع الوجوب والندب الرابع اعتبار القول فى تعريفه الاصطلاحى فيلزم خروج الاشارة والكناية والقرائن مع ان العرف لا يعرفون بينها و بين الطلب باللفظ فتحقق ان هذه الاختلافات لا توجب كونها معانى متعددة للفظ واحد وضع تارة باعتبار معنى و اخرى باعتبار آخر كما هو ظاهر كلامهم و شأن الاشتراك توضيح ذالك ان الذى معناه الطلب مصدر يشتق منه جميع المشتقات بخلاف غيره الجامد فانه لا يبعد كونه بالعلاقة امراً مجازا و ان ابيت الا ان

يطلق عليه المشترك فلا مشاحة في الاصطلاح لكنه خروج عن طريق السداد في الالفاظ المشتركه المتعارفة ثم ان استاد اعاظم العصر بعد ما نقل معاني لمادة الامر واستبعد كونها مشتركه لفظية بينها لكونها كثيرة غير معلومة بل معلومة العدم فضلا عن كونها موضوعاً لها فرد هذا القول و كذا القول بالاشتراك المعنوى بينها لعدم الجامع استنتج كونها موضوعة بازاء معينين الطلب و مفهوم الشيء و علله بان الشيء بمفهومه العام ينطبق على جميع المعاني المذكورة من الحادثة والفعل والشان و غيرها

والثامنة والعشرون فبذالك يفرعما يرد على صاحب الكفاية حيث جعل البعض الآخر مضافاً الى الطلب معناه و جعله الشي من عدم صحبة في مثل (امر فلان معجب) كما يفرعما يرد على صاحب الفصول حيث جعله الشان مضافاً على الطلب من عدم صحبة في مثل (رايت اليوم امـراً) و لكنا نورد عليه ان السبب اذا كان تطبيق الشي بمفهومه الكذائى على هذه المعانى فالاولى ان يجعل خصوص هذا الشيء موضوعاً له وحدانياً لانه ينطبق ايضاً الى الطلب فلا داعى لكونه مشتركا بينهما والحال انه خلاف الاصل كما لايخفى والاستعمال اعم فيما ذكرنا يظهر ما في كلام الفصول من جعله مشتركا لفظياً بين الطلب المخصوص و بين الشان كما تعال (شغله امرء كذا) لتبادر كل منهما من اللفظ و ما في

كلام الكفاية من جمله حقيقة فى الطلب و فى الشيء فى قوله (ولا يبعد دعوى كونه حقيقة فى الطلب فى الجملة والشيء) و ان ذهب الى مامر منا فى آخر هذه الجهة لقوله (كما لا يبعد ان يكون كذالك فى المعنى الاول) و هو الطلب سيما اذا لوحظ ماقبل هذه العبارة من قوله (ولا حجة على انه على نحو الاشتراك اللفظى) تذنيب يبعد ما اخترنا من كون معناه على جميع الوجوه المذكورة من اللغة والعرف والاصطلاح والثلاثة الباقية وحدانيا و هو الطلب امر ان الاول الاختلاف فيها من جهات الاولى احتياجه بحسب الطلب الى المطلوب والمطلوب منه بخلاف غيره ولا يخفى الاستبعاد فى هذا الامر من وجهين الامر من جهة لحاظ هذا المعنى مع المعانى الباقية الثانى من جهة نفس المعنى لانه يقال طلبت منه كذا ولا يقال امرت منه كذا الثانية اشتقاقها باعتبار هذا المعنى و جموده باعتبار آخر الثالثة جمعه على اوامر باعتباره و على امور باعتبار خلافه الراجع الى التقسيم الثانى الامر الثانى قول بعض المحققين بعد احتمال الوجوه المتعددة فى معنى الامر من مطلق الطلب او طلب العالى او المستعلى او كليهما او يكفى احد الامرين او الاستعلاء مطلقاً والعلو مع عدم الاستحقاص الراجعة الى التقسيم الرابع ان الاول منها لم ينقل عن احد

التاسعة والعشرون ولكن الذى يحتلج ببالى فى رفع الاستبعاد

الاول و ان كانت المسئلة محتاجة الى التأمل انمعناه الاصلى وحدانى غاية الامر هذا المعنى حيث لايخلو عرفا من السعى والمعانى الباقية أيضاً كل منها لابد ان يكون بحيث لايخلو من سعى ما من الفعل الذى هو بالفارسية كار والحادثة والفعل العجيب و غيرها فح يستعمل فيها مجازاً بهذه العلاقة و به يرفع الاستبعاد الاول الراجع الى الوجه الاول و لكن يبقى الامر الثانى و لذا المسئلة محتاجه الى التامل ولكن يخطر ببالى عاجلا ان الطريق فى حل هذا الوجه ان يقال معناه ليس طلبا حقيقيا بل انشائه فلا يلزم ان يكون المحدود مساويا لهذا الحد فى جميع الجهات و يرفع الثانى امر ان الاول عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود الثانى ان جوابنا عنكم لعدم اعتبارنا احدهما ما هو جوابكم عنا بعدم اعتبار كم العلو فقط او عدم اعتبار كم الاستعلاء مجردا اما المقام الثانى فنقول اختلف الاصوليون فى ان صيغ الامر الحاضر المجرد اوالمزيد فيه والامر الغائب المجرد اوالمزيد فيه و اسماء الافعال الواردة بمعنى الامر كنزال المستعملة فى المعانى المتعددة من الوجوب والندب والقدر المشترك بينهما الذى هو الطلب الراجح والمشترك بينهما و بين الاباحة و هو الاذن فى الفعل والتمنى مثل (الا يا ايها الليل الطويل الا انجلى ، و الا باحة مثل كلوا واشربوا . والاذن مثل (فانتشروا فى الارض) والتهديد مثل (عملوا ما شئتم)

والانذار مثل (تمتعو فى دار كم) والاختقار مثل (القوا مـا انتم ملقون) والاهانة مثل (دق انك انت العزيز الكريم) دالتعجيز مثل (فاتوا بسورة) والتسخير مثل (كونوا قردة خاسئين) فى اى منها حقيقة و وقع الخلط و زلة الاقدام للبعض فى المقام والمقام الاول بحيث ربما تمسك لاثبات الوجوب فى هذا المقام بما يرجع الى المقام الاول مثل تمسكه بآية (فليحذر الذين يخالفون عن امره) مع ان غاية دلالتها على فرض التسليم مربوطة بمعناه الشرعى لا اللغة والعرف فتأمل مضافاً الى الاشكال المشار اليه من عدم دلالتها على ان الصيغة دالة على الوجوب ولايخفى عدم استلزام كون الامر حقيقة فى اجولوب كون الصيغة كذالك و لذا افردوا البحث فى كل منهما ولم يحتملوا المعانى المذكورة هيهنا للصيغة للامر اصلا ولم يكتقوا فى اثبات دلالتها عليه باثبات دلالته الدراسة لثلثون وهذا مما انفقت كلمة الاكثر القريب بالاتفاق من الاصوليين عليه و سره ان الامر على ما مضى اما طلب العالى اوطلب المستعلى اوهما وغير ذالك مما لا يخلو عن لعلو والاستعلاء ولا يكون خلاف ذالـك حتى معنى الطلب المطلق لم ينقل عن احد فيما تفحصت فضلا عن غيره من المعانى المذكورة لصيغة افعل و على اى حال تمسك القائلون بكون الصيغة للوجوب فقط منهم المحقق القمى و صاحب الكفاية بالتبادر والقائلون لكونها للندب فقط لقوله (اذا امرتكم بشىء فاتـوا منه مـا اسعطتم

تقريب الاستدلال ان الاستطاعة ماخوذة من الطوع بمعنى الميل ففوض الشارع الاتيان بالمأمور به الى الميل وهذا لايدل على اكثر من الندب الى غير ذالك من الاقوال المذكورة التى يرجع اكثرها الى التمسك فى مقام الاستدلال لها بالاستعمال الذى قد مر كرارا انه اعم من الحقيقة كيف لا يكون كذالك والحال ان هذا الاصل لوكان مدارا للحقيقة لزم كونه مشتركا بين جميع المعانى السابقة وغيرها ولا اظن ان يتفوه بكونها حقيقة فى خمسة عشر معنى من كان له ادنى حظ من الفضل فضلا عن اساتيد الفن و اما جواب الاول القائل بكونها حقيقة فى الوجوب فقط فنقول ولو قد مر منا ان التبادر علامة الحقيقة لكنه ليس على اطلاقه علامة توضيح المطلب ان التبادر الذى ليس علامة للحقيقة على قسمين المستند الى اللفظ مع تجريده عن القرائن الآخر والمستند اليها فالذى ذكرنا سابقاً انه علامة الحقيقة ليس منهما ولا يتبادر من الصيغة بهذا الاعتبار الا الطلب المطلق و يتبادر منها الوجوب بالاول المسمى بالاطلاقى كالثانى فتأمل و أما جواب القائل بالندب ان الاستطاعة المذكورة و ان كانت فى اللغة بمعنى الميل و لكنها فى العرف بمعنى القدرة فالقول بالعكس اقوى لان الرد الى القدرة ادل على افادة الوجوب عند العرف من افادته الندب كما لا يخفى ولو سلم فيجبى مامر من عدم دلالتها على افادة الصيغة الندب و اما سائر الاقوال المذكورة فالصفح

عن تطويل الكلام فيها اولى فالاقوى كونها حقيقة فى انشاء طلب الفعل فى جميع الموارد فيسهل حطب هذه المعانى الكثيرة للصيغة لانا نقول معناها وحدانى لا يتغير اصلا و هو انشاء الطلب كما مر منا فى مادة الامر غاية لامرد واعيه مختلفة فتارة يكون الداعى وقوع المنشاء على الحتم و اخرى هو بدونه الاول منهما الاول والثانى الندب و ثالثة وقوعه بنحو مطلق الرجحان و يكون مقتضى الثالث و رابعة وقوعه بما مقتضاه الاذن فيه فيكون مقتضى الرابع و خامسة يكون حبه ووقوع غير الممكن و هذا مقتضى التمنى .

الحادية والثلثون فعليهذا ليس معناها حقيقة هذه المعانى فى هذه الموارد بل يكون من باب اشتباه الدواعى بالمعانى فلا يختلف اختلافا فاحشا مضافاً الى عدم صحة ثبوت هذه المعانى فى بعض المقامات و استلزامها سلبها عنها فى مثل مبدء الاعلى بالنسبه الى التمنى والاستفهام لكون الاول مستلزما للعجز والثانى للجهل فانها مستعملان فى معاينها الانشائية لا المعانى الحقيقة الثابتة الاصل التاسع فى ان صيغة الامر لا تدل الاعلى كون المأمور به مطلوبا تحقيق هذا الاصل وغيره من الاصول التى اشير فيها الى الواجب العينى والكفائى والتعيينى والتخييرى و غيرها ان الامر كما له تقسيمات باعتبارات قد مرت فكذا له تقسيمات سبعة باعتبارات سواها الاول تقسيمه باعتبار المأمور الى

العينى والكفائى فانهما يجتمعان فى تعلق الامر بكل فرد من المأمورين بعينه و يفترقان بان الاول هو مالا يسقط عن المأمور بفعل مأمور آخر كالصلوات اليومية مثلا والكفائى ما يسقط عنه باتيان آخر مثل صلاة الميت الثانى تقسيمه باعتبار المأمور به الى التعيينى والتخييرى فالاول مثل الصلاة والزكاة والحج مما لا يكون متعددا صريحاً والثانى مثل عتق رقبة و صيام شهرين متتابعين و اطعام ستين مسكينا مما يكون متعدداً صريحاً على ماهو فانهما يتشاركان فى اصل تعلق الوجوب لكل واحد منهما و يتمايزان فى عدم كون التعلق على البدل ايضاً فى الاول و كونه عليه فى الثانى الثالث تقسيمه باعتبار كونه مرادا مقدمة للاتيان لغيره و كونه مرادا غير مقدمته للاتيان لغيره الى الغيرى والنفسى مثل الطهارات الثلث والصلاة والرابع تقسيمه باعتبار تعلق الامر المستقل به و عدم تعلقه بل استفيد بتبعية امر آخر الى الاصلى والتبعى مثال الاول كالامر بالصلاة مثال الثانى كالامر بمقدماتها سوى الطهارات الخامس تقسيمه باعتبار وقته المعين له الذى اما يكون على قدر المأمور به او يكون زايداً عليه الى المضيق والموسع كصيام شهر رمضان والصلوة اليومية السادس تقسيمه باعتبار شروطه الموقوف عليها الى المطلق و هو مالا يتوقف الوجوب عليها كالصلوات اليومية بالنسبة الى الطهارات الثلث و الى المشروط و هو ما يتوقف عليها كالصلوات

المأمور بالنسبة الى الشرائط العامة البلوغ والعقل والقدرة والعلم السابع تقسيمه باعتبار نية المأمور بل الامر الى التعبدى مثل الصلوات والتوصلى مثل ازالة النجاسة الخبيثة لها فالاول يتوقف حصوله و يتقوم بقصد المأمور التقرب وكذا يكون داعى الامر قصده التقرب والامتثال بخلاف الثانى فانه لا يتوقف ولا يتقوم على القصدين و قد يزاد فى هذا المقام باعتبار تعليق الفعل على امر غير مقدور و عدمه قسم آخر فيقال ينقسم باعتبار آخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة بالله جل جلاله وليسم منجزاً و الى ما يتوقف وجوبه به و يتوقف حصوله على امرغير مقدور له وليسم معلقاً فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمان الاستطاعة او خروج الرفقة و يتوقف فعله على مجيئ وقته وهذا غير مقدور له والعرفى بين هذا النوع و بين الواجب المشروط هوان التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل .

الثانية والثلثون اذا عرفت ما ذكرنا فهل الاصل فى صيغة الامر ان تكون لقسم معين منهما فى كل التقسيمات المذكورة بعد ان لا يعلم المأمور انه من احدهما بعينه بان شك فيه من حيث انه نفسى او غيرى تعيينى او تخييرى عينى او كفائى والاصل المذكور تارة يكون اصلا لفظياً او اجتهاديا و اخرى عمليا او فقاهيا على اصطلاح

الوجيد في الاخير منهما فنقول لا شك في اختلاف الاقسام المذكورة بالنسبة الى الاصل فيجرى الاصلى الاولى اى اطلاق الصيغة او عمومها في بعضها فعلى هذا لاتصل النوبة الى العملى كما لا يخفى لان صيغة الامر لا تدل على كون المأمور به مطلوباً من غير دلالتها على كونه نفسيا او غيريا تعيينيا او تخييريا عينياً او كفائيالان كل هذه خارجة عن مدلوله الاولى فح حيث ان النفسى واجب على اى حال ارادلاتيان شيىء آخر اولا بخلاف الغيرى فانه كما عرفت واجب للاتيان بشيىء آخر وهكذا التعيينى فانه واجب على اى حال اتى بعدله الآخر اولا بخلاف التخييرى فانه واجب على فرض ترك عدله و كذا العينى فانه واجب على اى حال اتى به شخص آخر اولا بخلاف الكفائى فانه موقوف على عدم اتيان شخص آخر به فيوافق الاطلاق والعموم النفسى التعيينى العينى منها على احد الاحتماليين في الاخير بل مطلقاً والاحتمال الآخر ينتج عكس ما ذكر بان يقال حيث ان الغرض في العينى تعلق بحصوله من كل فرد بعينه بخلاف الكفائى فانه تعلق بمطلق حصوله باى وجه اتفق فالاصل يقتضى الكفائية و اما مثل التوصلى والتعبدى فان الاصل اللفظى لايجرى في البين لاستحالة اخذ ما يحصل في ظرف الاتيان بالمأمور به المتأخر عنه بمرتبتين في المأمور به مرتبة تاخرة عن الامر و مرتبة تاخر الامر عن المأمور به لمحذورية تقدم الشيىء على نفسه فيصل النوبة الى الاصل

العملی و هو الاشتغال و هذا واضح لان الوجوب ثابت فيرجع الشك الى الشك فی خروجه من هذا التكليف والمرجع ماذكرنا لان المقام من باب الاقل والاكثر الارتباطيين والمختار فيه الاشتغال او الاستصحاب فبقی الكلام فی الاقسام الباقية من الموسع والمضيق والمطلق والمشروط والمنجز والمعلق والاصلی والتبعی فنقول الظاهر من الموسع والمضيق والمطلق والمشروط والمنجز والمطلق ما ذكرنا من اقتضاء الاطلاق الوجوب المضيق والمطلق والمنجز والمعلق وان كان الظاهر عدم النتيجة فی الاخير لان التكليف فی كليهما موجود وكون الشرط شرط المكلف به فی المعلق منهما لا شرطه و أما الاصل والتبعی فمحتاج الى التامل

الثالثة والثلثون هذا الذی ذكرنا فی التعبدی والتوصلی سلكه شيخ مشايخنا صاحب الكفاية ولكن الانصاف ان يقال هذه المسئلة محل اشكال ثبوتاً و اثباتاً اما الاول فقد اختلفوا فيه على اقوال الاول يكون التعبدی غير معلوم المصلحة بخلاف التوصلی فانها فيه واضحة الثانی حصول القرب فی الاول بخلاف الثانی الثالث دخالة القرب فی الاول دون الثانی الرابع شرطية قصد التقرب فی الاول دون الثانی و يرد على الاول انه ربما يكون المصالح فی التعبدی معلومة و على الثانی ان القرب يحصل ايضاً فی التوصلی اذا قصد الامر و به يجاب عن الثالث فبقی الرابع بلااشكال و هو كون المائز بينهما شرطية قصد التقرب فی حصول العرض من الامر و سقوطه فی التعبدی بخلاف التوصلی فانه يحصل

بمجرد وجوده و اما الثانى ففيه ايضاً اقوال ثلثة الاول القول يكون الاطلاق الذى يكون اصلا لفظياً مقتضياً للتوصلى واختاره استاداعاظم العصر فانه قال فى محاضراته فالنتيجة ان مقتضى الاطلاق و كون المولى فى مقام البيان هو ان الواجب توصلى فالتعبدية تحتاج الى دليل الثانى عكسه فيكون مقتضى هذا الاصل اللفظى عند الشك فيهما كونه تعبدياً فالتوصلية تحتاج الى دليل كما هو الاقوى الثالث ما مر من مختار صاحب الكفاية فانه قال لا وجة لاستظهار التوصلية من اطلاق الصيغة و اقوى الاقوال المذكورة او سطها لانا نقول ههنا اصل يكون حاكما على اصل التوصلية على فرض تسليمها فيكون مستهلكاً فى جنبه و هذا الاصل ظهور التكاليف فى التعبدية لان شان كل امر صادر عن المولى الاتيان بالمأمور به قربياً مؤبدا بقوله تعالى ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فالنتيجة ان الاصل المذكور فى كلام استاد اعاظم العصر و ان لم يقتض التبعدية بل مقتضاه العكس على ما ادعاه لكن ههنا اصل ثانوى حاصل من ظهور الامر و امتثال الآية يقتضى التعبدية ففى كل مورد شك فيه ان الواجب من اى قسم يلحق المشكوك بالاعم الاغلب و اما التمسك لما نحن فيه بمثل هذه الروايات (انما الاعمال بالنيات) و قوله لكل امرء ما نوى و مثل (انما يحشر الناس على نياتهم) و مثل (نية المؤمن خير من عمله) و بتقريب ان كل عمل خلا من

النية كان معدوماً الا ما خرج بالدليل اللفظى المانع لاحتمال الخلاف و هو خارج من النزاع مثل التوصليات المعلومة ولانعنى باصل التبعد الا هذا فهو مخدوش .

الرابعة والثلثون لان فى المقام موردين الاول ما يتوقف عليه ترتب الثواب الثانى مايتوقف عليه حصول المأمور به والاخبار المذكورة ناظرة الى المورد الاول ولاشك فيه ولكن لا ينفع لان ترتب المثوبة بلاشك موقوف على التقرب فى التوصليات ايضاً فليس مائزاً بينها وبين التعبديات والمورد الثانى اصل الحصول فيه يتوقف على نية التقرب و هذا مختص بالتعبديات متنازع فيه مضافاً الى ما يمكن ان يقال فى جواب شيخ مشايخنا من امكان اخذ القربة فى المأمور به من اول الامر و عدم مجيى المحذور المتقدم بانه متفرع على كون القصد الجائى فى طرف الاتيان بالمأمور به والمأخوذ فيه قصد واحد والحال انه ليس كذالك لان القصد المأخوذ فيه الذى هو المتقدم بالرتبيين السابقتين على الجائى من قبل الاتيان به طبيعة القصد بخلاف الثانى فانه شخصه كما فى كل خبرى صادق فان الموضوع فى هذه الكبرى طبيعة الخبر بخلافه فى النتيجة فانه شخصه فيتعدد ان او يقال يختلف المتقدم والمتأخر بالخارجية والذهنية فان المتقدم قصد الامر الذهنى بخلاف المتأخر فانه قصد الامر الخارجى و الى ما يرد على عبارته من قوله لاستحالة

اخذ مالا يكاد تباتي الا عن قبل الامر بشيء فان الظاهر كما عرفت تاتي القصد المذكور في طرف الاتيان بالمأمور به و مما ذكرنا في هذا الاصل ظهر هو المراد من الاصل التالي له غاية الامر الا نسب فيه التعبير بانه قد يراد منها التهديد في مقام قد تستعمل كما مر وجهه مفصلا وخلاصته ان ظاهر المستعمل فيه حد لشيء فلا يكاد ان يستعمل شيء في آخر ولا يقال له المستعمل فيه الا ان يكون حداله و قد قلنا انه الداعي لا المستعمل فيه .

الخامسة والثلثون في الاصل الحاديعشر حاصل الكلام في هذا الاصل ان مثل استعمال صيغة افعل في الصلاة المراد منه التكرار ليس الا في ايجاد طلب طبيعة فعل الصلاة والتكرار استفيد بالقرائن و لذا قد يراد منه المرة في مثل قول المولى لعبده ادع جير ني ولايكون مجازاً في هذا العكس والحال انه ان كان الاستعمال في احدهما من باب الموضوع له فا للازم ان يكون استعماله في الآخر بنحو المجاز و سره ان المستفاد من اللفظ اما يكون من جهة مادته المعبر عنها بالهيولا او هيئة المعبر عنها بالصورة كما ان لفظ الصلاة يستفاد منها شيبان احدهما الستر والقبله والطهارة الخ و ثانيهما الوجوب اوالندب او مطلق طلب الطلب الفعل الراجح فالاول يستفاد من مادته والثاني من هيئة اما لفظ افعل بالنسبة الى ما ذكرنا في هذا الاصل من المرة اوالتكرار فلا

يكون حقيقة ولا يدل على احدهما بهيئتها ولا مادتها لان الهيئة لا
تدل الا على الطلب المذكور والمادة لا تدل الا على طبيعة الفعل
فالطلب مدلول الهيئة و طبيعة الفعل مدلول المادة كما هو المحكى
عن المحققين منهم المحقق صاحب الفصول بخلاف القول بانه حقيقة
في التكرار و استدلاله بتكرار الصلاة في كل يوم و تكرار الصوم في
كل عام لانه منقوض بالحج لعدم وجوب تكرره و قياسه بالنهى
لاشتراكهما في الطلب والنهى يدل على تكرار المنهى عنه فكذا الامر
ايضاً مردود بانه قياس في اللغة و مع الفارق والقول بانه حقيقة
في المرة و استدلاله بان المأمور اذا امتثل الامر مرة واحدة عد ممتثلا
ولو كان للتكرار لم يعد لانه مردود ايضا بانه لحصول الطبيعة بمرة والقول
بالاشتراك و استدلاله باستعماله فيهما و لانه مردود بان الاستعمال اعم
من الحقيقة والقول بالتوقف بين الاشتراك و عدمه و استدلالهم بانحصار
الدليل في العقل والنقل و كلاهما معدوم لانه لا تسلم لانه لا ينحصر
بهما بل التبادر موجود و هو ليس منهما اما الكلام في الاصل الثاني عشر
ففي الفور والتراخي اختلفوا في ان صيغة افعل تدل على الفور والتراخي
على اربعة اقوال الاول الدلالة على الفور كما عن المشهور منهم الشيخ
الثاني عليه و على التراخي كما عن السيد الثالث التوقف لرابع عدم
الدلالة الا على طلب ايجاد طبيعة فعل المكلف والاقوى الاخير وفاقاً

للمحققين من أهل الفن و اما القول تبعيين التراخى المراد منه وجوب تأخير الفعل الى آخر ازمنة الامكان بحيث لو قدمه لم يكن ممتثلا بل كان عاصيا لعدم اتيانه بالمأمور به فواضح الفساد غير ملتفت اليه محكى عن بعض العامة لنا مامر فى الأصل السابق من ان صيغة افعل بل كل لفظ لا تخلو من امرين المادة المسماة بالهيولا والهيئة المسماه بالصورة ولا يدل الاول الاعلى الطبيعة والثانى الاعلى ايجاد طلب الفعل فمن اين يجيى الفور والتراخى .

السادسة والثلثون و اما القائلون بالفور فاستدلوا بوجوه الاول حسن ذم العبد اذا لم يأت بالمأمور به عند امره باسقنى و يدفع بمافى هذا الاصل من ان ايجاد الطلب فى حال التكلم كاف لعدم جواز التأخير عقلا مضافاً الى انه فى المقام قريبة عادية لان طلب السقى انما يكون عند الحاجة اليه معجلا للعطش الثانى ذم خصوص ابليس بقوله مامنعك ان لا تسجد اذا امرتك الذى هو قوله اسجدوا فى قوله تعالى و اذا قلنا بتقريب انه لولم يكن للفور فللابليس الاعتذار به و يدفع بوجوه الاول ان قوله اذا نفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين يدل على كون الامر موقتاً فيخرج عما نحن فيه لانه لا كلام فى ان ترك الموقت فى وقته حرام بخلاف تأخير الواجب عن الفور المتنازع فيه الثانى يحتمل ان لا يكون الذم من جهة تركه فقط بل لاستكباره والاعراض و يشهد له قوله

خلقتني من نار و خلقته من طين فاذاجاء الاحتمال بطل الاستدلال الثالث انه لو جاز التأخير لجاز اما الى وقت معين او الى آخر ازمنه الامكان والثاني بكلا قسميه باطل اما الاول فلان الوقت المعين ليس في المقام لعدم دلالة الصيغة عليه و اما الثاني فلان مفهومه عدم جواز التأخير عن هذا الآخر والحال انه غير معلوم و تكليف الشخص بعدم جواز تأخير الفعل عن وقت غير معلوم تكليف بالمحال و يجاب عنه تارة بالنقض فيما لو صرح بجواز التأخير فما جوابك عنه فهو جوابنا عنك و في الواجبات الموسعة الممتدة بامتداد العمر و بالحل و هو انا نقول بجواز التأخير مادام لا يعلم او يظن بآخر ازمنة الامكان الذى هو زمان الموت الرابع الاستقراء الذى هو أحدى الحجج التى توضيحها فنقول ان الحجة في اصطلاح المنطقى على ثلثة اقسام لان الاستدلال اما من حال الكلى على حال جزئياته او من حال الجزئيات على حال كليها و اما من حال الجزئى على الجزئى الآخر فالاول هو القياس المنطقى مثل انك تستند في المنصوص العلة الذى هو الحجة عندنا بالاسكار الكلى الوارد في لا تشرب الخمر لانها مسكرة على حرمة مسكر خاص ترتيب القياس المذكور فنقول هذا مسكر و كل مسكر حرام فهذا حرام و اما الثاني الذى هو الاستدلال من الجزئيات على كلها مثل ما نحن فيه فيسمى استقراء و اما الثالث الذى هو الاستدلال من حال الجزئى

على الجزئی الآخر لمشاركة الثانی للاول فـی علة الحكم فتمثيل عند المنطقی و قياس عند الاصولی مثل أن نقول النبيذ حرام لمشاركته للخمر فی الاسكار الذی هو علة الحكم فالاستقراء الذی تمسك بـه المستدل تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلی حتى يدخل فيه المشكوك فيه مثل ما اذا تصفحت افراد الحبشی فوجدتهم سوداً بعد ما شككت فی واحد منهم انه فيه هذا الوصف الكلی اولا فحصل لك من هذا التصفح العلم او الظن بكونه اسود

السابعة والثلثون والمستدل بهذا الاستقراء فيما نحن فيه يقول مفاد النسب سواء كانت خبريه مثل زيد قائم او انشائية مثل انت حر فی زمان الحال كذا فی المشكوك فيه ای الامر المتنازع فيه للحال و لكن يرد عليه أن المستدل ان كان عرضه ان هذه النسب الصادرة من المتكلم فی الحال فاراد من كلامه ان قول المتكلم فی النسب الانشائيه معناه هو اوجد الحرية فی الآن الحاضر و فی الخبرية معناه انه اخبر بقيام زيد فلا نزاع فيه و لكن لا يجديه فانه لا شك فی ان النسب القائمة بالمتكلم فی الحال و ان كان عرضه ان مفاد تلك الجمل التی هی محل النزاع حاصل فی الحال فيه امر ان الاول انه موقوف على كون المشتق حقيقة فی حال التكلم والحال انا قلنا المراد اعم منه الذی هو حال التلبس الثانی انه منقوض بافراد كثيرة ليس مفادها

حاصلا في الحال مثل ضرب زيد و بلال حر بعد وفاتي فلا يكون الاستقراء مما يوثق به لان مالا يقصد منه الحال من الافراد كثير فلم يثبت الغلبة الكثيرة المعتدبها فكيف يظن او يعلم به بلحوق الحكم للفرد المشكوك فيه الخامس قوله تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم) الذى ادعى انه و تاليه اوجها ادلة الفور بتقريب ان المراد من المغفرة التي هي بمعنى التجاوز ليس نفسها لانها فعل الله فمسارعة العبد اليه غير ممكنة و غير مقدورة فلابد من ان يراد سببها من باب ذكر المسبب و ارادة لسبب كما في امطرت السماء نباتا اى غيثا والسبب هو فعل مأمور به فوجب المسارعة اليها بمقتضى الآية و هذا معنى فوريته و اجيب عنه بعدم ظهور دلالتها على فورية جميع افعال مأمور بها و يشهد له لزوم كثرة التخصيص المستهجنة عند العرف على فرض كونها للوجوب لانه يلزم خروج جميع المستحبات و اكثر الواجبات التي هي موسعة فتحمل على الندب بل يخطر ببالي عاجلا انها على خلاف المطلوب ادل لان الهيئة لو سلمت دلالتها على الوجوب متراجمة بالمادة التي هي ظاهرة في الموسع لان المسارعة لا تكون الا فيما هو موسع فح لا يجدى هذا الظهور السادس قوله تعالى فاستبقوا الخيرات تقريب الاستدلال كما مر في السابقة وجوابها جوابها السابع اتفاق قول النجاة بان الامر للحال والظاهر ان مرادهم منه اقتسابه

الى الفاعل لا نسبة المتكلم لانها واقعة فى الحال بلا شبهة فيثبت عند الاصولى واللغوى والعرف باصالة عدم النقل و يجاب عنه بان هذا الاتفاق لم يثبت اولا بل اقوالهم المحكية فى الامر اربعة الاول هذا القول الذى حزم به جماعة من الاصوليين تبعاً للنجاة ثانيها دلالته على الاستقبال يستفاد هذا القول من غير واحد من علماء العربية على ما فى شرح الكافية ثالثها انه مشترك بين الحال والاستقبال يشعر به قول من علله بكونه مأخوذاً عن المضارع الذى هو للحال والاستقبال

الثامنة والثلثون رابعها مختارنا و مختار محققى متاخرى الاصوليين عدم الدلالة على زمان اصلا لا حالا ولا استقبالا و يضعفه مخالفة محققى علماء الاصول كما ذكرنا اولا و اخذه من المضارع السبب لكونه للحال والاستقبال كما مر اليه الاشارة ثانياً فلنكتف بهذه الوجوه فى مقام ذكر ادلة الفور ولا يخفى عليك ان الكلام فى تفاوت الادلة من حيث دلالتها على كون اصل وضع صيغة افعل دالا على الفور بحسب الاصالة او كون الاصل الثانى بملاحظة امور خارجة عن اصل الوضع دالا عليه على مامر فى التعبدى والتوصلى فكما ان ادلة اصالة التعبدية قسمان قسم راجع الى نفسه و قسم راجع الى الآيات القرآنية مثل و ما امروا الا ليعبدالله بل الاخبار على قول بعض فكذا ادلة الفور صنفان صنف دال على ان نفس الصيغة دالة على الفور وصنف

دال على وجوب المبادرة الى المأمور به مثل الآيتين فيدل على وجوب فوريته غايته انا سلمنا اصالة التعبدية بالصنف الثانى هناك و انكرنا الدلالة بالصنف الثانى ههنا ايضاً ففى الكلام فى ما قيل من ثمرة الخلاف بين كون الصيغة بنفسها مفيدة للفور او الفورية مفهومة من آيتى المسارعة والاستباق فعلى الاول مفاده مفاد الموقت من باب وحدة المطلوب وعلى الثانى غيره من باب تعدده فهو على الاول افعل فى اول ازمنة الامكان كما قد يعبر عنه بالحال العرفية المقابلة لحال النطق لانه لا يمكن كون المفاد حاله و لذا عبر البعض الآخر بالزمان الثانى مع السكوت عما بعده و على التعدد افعل فى هذا الزمـان و الا ففيما بعده و هكذا ولكن رده سلطان المحققين اولا بمنعه من كونه من الموقت على الاول فان الموقت ما تعين شرعاً وقت محدود فى اوله و آخره كصيام شهر رمضان و يفهم منه عدم الوجوب بعده فيكون الدليل على العدم فيه موجودا و لذا كان القضاء بامر جديد على الاشهر بخلاف الفورى فانه بمعنى الوجوب مع عدم الدليل على عدمه فى خارجه وثانياً على فرض تسليمنا كونه موقتاً نمنع عدم وجوب الموقت فى خارج الوقت والشاهد عليه قول جمع كثير بان القضاء بالامر الاول تابع للاداء و ثالثاً على فرض تسليمنا عدم وجوبه فيه فلا فرق بين كون الصيغة بنفسها مفيدة للفور او الفورية مفهومة من امر خارج لانه متفرع على كون مفاد الامر

على الثانى اطلاق وجوب الفعل و كون مفاد الآيتين وجوباً زايداً على هذا الاطلاق مع انه يحتمل كون الآيتين من باب القرينة العامة الكاشفة على ان هذه الصيغة اينما وجدت اريدت منها الفورية فعلى هذا الاحتمال لا فرق بين الفرضين فالاولى تفريع المسئة على كون هذا الواجب الفورى تكليفين او تكليفاً واحدا قولان الظاهر انه على الثانى لا الاول تكليفان الاول المهية المطلقة المطلوبة بنفس الصيغة والثانى تحصيلها فى هذا الزمان بالآيتين وكان هذا وجوباً آخرا

التاسعة والثلثون وقد يفصل فى المسئلة بين كون نفس الصيغة دالة على الفورية فلا دلالة فيها على نحو المطلوب من الوحدة والتعدد و بين كون الفورية مفهومة من الآيتين فلا يبعد دلالتها على التعدد فصارت المسئلة ثلاثية الاقوال الاول التلازم بين كون الصيغة بنفسها دالة على الفور و وحدة المطلوب و بالعكس اى كون الفورية مفهومة من أمر خارج و تعدد المطلوب كما هو ظاهر المعالم الثانى عدم التلازم بين الطرفين كما هو قول سلطان المحققين الثالث عدمه فى الاول و ثبوته فى الثانى ولا يخفى عليك ان التعدد ايضا على قسمين الاول على فرض العصيان يطلب منه الفعل مطلقا الثانى يطلب منه الفور ايضاً فيصير هذه المسئلة ايضاً ثلاثية الاقوال الاول كون المفاد وحدة المطلوب الثانى كونه تعدده و مع فرض تركه فى اول وقته

يطلب منه فوراً ايضاً الثالث كونه تعدده و مع فرض تركه يطلب منه
فى الازمنة القابلة من غير تعرض للفور و احتج السيد بما مر كراراً
من الاستعمال والاصل فيه الحقيقة و جوابه ان الاستعمال اعم فهذا
الدليل لا يثبت المدعى الاخص واحتج القائل بالتوقف بحسن الاستفهام
من المخاطب عن الامر من ارادته الفور والتراخى ولا يحسن الامع عدم
كفاية اللفظ و فيه انـــــــــــه حسن مع الارادة للمهية الموضوع
لهـــــــــــــا على قولنا احتياطاً لاحتمال ان يكون مراد الامر
بعض افرادها ولو مجازا من باب استعمال الكلى فى الفرد فهذا ايضاً
لا يدل على عدم كون الموضوع له المهية المطلقة و وجوب التوقف
الكلام فى الاجزاء و هو يقع فـى مقامات الاول تقسيم الاوامر الـى
الواقعية الاولية و الى الظاهرية الاولية و الى الواقعية الثانوية والى
الظاهرية الثانوية وقد يقع هذا التقسيم على هذا النهج ان المأمور به
لا يخلو عن اربعة اقسام احدها الواقعى الاختيارى و هو ما اتى بـه
المكلف مطابقاً لما تعلق به الامر فى متن الواقع حين الاختيار وثانيها
الواقعى الاضطرارى و ثـالثها الظاهرى الشرعى و رابعهـا الظاهرى
العقلى كما قد يعبر عن هذه الاقسام الاربعة بالثلثة الامر الـواقعى
والامر الاضطرارى والامر الظاهرى والظاهر ان مراد الثانى من الواقعى
الاضطرارى هو ما جعلناه واقعياً ثانوياً و ما قرره الشارع و الزمه عند

عدم التمكن عما الزمه في حالة الاختيار كصلاة التيمم اوذى الجبيرة اوالقاعد اوالمضطجع الى غير ذالك و غرضه من الظاهرى الشرعى ما جعلناه ظاهريا اوليا و ما جعله الشارع تكليفاً ظاهرياً ونص بقيامه مقام اليقين و لا يتوقف اعتباره على عدم التمكن من اليقين كالصلاة مع استصحاب الطهارة غاية الامر انا جعلناه قسمين لانه اما يستصحب الطهارة المائية فادخلناه في الظاهرى الاولى و اما يستصحب الطهارة الترابية فادخلناه في الظاهرى الثانوى و لكنه جعله قسماً واحداً وزاد بدل القسم الرابع الظاهرى العقلى و مراده منه ما لم يحكم الشارع بالخصوص بقيامه مقام اليقين بل انما الحاكم فيه هو العقل كالظن الاجتهادى الذى يتفق للمجتهد في المسائل و يعتبر عند العجز عن اليقين

الاربعون و اما الثالث فهو في وسعة و فسخه لانه اما يجعل الاول منها اعم من الواقعى الاولى والثانوى فيدخل ثانى اقسامنا في الاول او يجعل الاضطرارى اعم مقابلا للظاهرى فيدخل فيه جميع ما خرج عن الواقعى الاولى الذى هو المكلف به المطابق لما تعلق به الامر في متن الواقع و ما خرج عن الظاهرى الذى جعله قسماً آخر الثانى في اجزاء كل واحد عن امره الثالث في اجزائه عن الواقعى الاولى فنقول اما المقام الاول فلا ينبغى اطالة الكلام فيه اكثر مما مر فانه لا يهمنا اختلاف الاصطلاح فلا مشاحة فيه و اما المقام الثانى الذى هو

اجزاء كل واحد عن نفسه فنقول لاشك ولا شبهة في ان اتيان المأمور بالمأمور به يقتضى عقلا كفايته عن هذا المأمور به الماتى به سواء كان ماتيا به بالامر الواقعي فانه يجرى عن نفسه او ماتيا به بالامر الظاهرى فانه كاف عن امره او ماتيا به بالامر الاضطرارى فانه مجزعن الاضطرارى ولا نزاع فبهذا القسم فهو اتفاقى الا ما حكى عن خلاف عبدالجبار والقاضى الذى لا يعتد به قال الاول على ما حكى عنه لا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم و يقول اذا فعلت اثبت عليه و اديت الواجب و يلزمه القضاء مع ذالك بل ظاهر الكلام خصوص الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعى الاولى فيصير اسحف مما جعلنا عنواناً للبحث من سخافة عدم كفاية كل واحد منها عن امره اما المقام الثالث الذى هو اجزاء غير الواقعي الاول عنه سواء عبرنا عنه بالواقعى الثانوى او الظاهرى الاولى؛ او الظاهرى الثانوى اوعبرنا عنه بماجعل الآخرون عنوانه من الواقعي الاضطرارى او الظاهرى الشرعى او الظاهرى العقلى و عن الامر الاضطرارى والامر الظاهرى فهو ايضاً كالمقام الثانى الذى لانزاع فيه قبل كشف الفساد والتمكن من المبدل الواقعي فالنزاع فيه بعده فيصير ح معركة الآراء منشأها كيفية حجة الظن والبدلية هل هما على سبيل المرآتية للواقع والمعلقية على عدم كشفه فلا يكون

مجزيا بعده او على سبيل الموضوعية والسببية فيكون مجزيا بعده فيقع الكلام في موردين الاول في ان الامر الظاهري مجز عن الواقع اولا الثاني في ان الامر الاضطراري مجز اولا فالمورد الاول منهما فيه ستة اقوال الاول الاجزاء مطلقا الثاني عدمه مطلقا الثالث ان انكشف بعلم وجداني فلا يجزي و بعلم يعتدي فيجزي الرابع التفصيل بين الامارات على السببية فيجزي والطريقية فلا يجزي الخامس التفصيل بين اقسام السببية بالاجزاء في بعضها والعدم في البعض الآخر السادس التفصيل بين الامارات والاصول بالاجزاء في الثاني دون الاول واختار هذا الاخير شيخ مشايخنا صاحب الكفاية و هذه عبارته المقام الثاني في اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري وعدمه والتحقيق انما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه و كان بلسان تحقيق ما هو شرطه او شطر كقاعدة الطهارة والحلية بل استصحابهما في وجه قوي و نحو ها بالنسبة الى كلما هو مشروط بالطهارة والحلية يجزي فان دليلة يكون حاكماً على دليل الاشتراط و مبينا لدائرة الشرط وانه اعم من الواقعية والظاهرية فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل شرطه خلاصة كلامه مع اضافتنا اليه في تفسير مايحتاج اليه ان الامر الظاهري

على اربعة اقسام لانه اما يكون جارياً في موضوع الحكم الشرعي او في الحكم و على الفرضين اما يكون اصلا عملياً او امارة معتبرة فشرع في بيان القسم الاول من الفرضين الذي هو ما يجري في الموضوع وكان اصلا عمليا فمؤداه حكم ظاهري فقال انه مجز لان لسانه لسان تحقق الشرط والجزء كقاعدة الطهارة بالنسبة الى (لاصلاة الا بطهور) اوالحلية بالنسبة الى قوله (لا يقبل الله تلك الصلاة الا فيما احل الله) الظاهرتين في الطهارة والحلية الواقعتين فلسان الاصلين ان الشرط اعم من الواقعية والظاهرية فيكون حاكما على امثال هذين الدليلين و موسعاً لدائرة الشرط و مقسما له الى قسمين الواقعي والظاهري المفاد من الاصلين وقد اشكل عليه بعض الاعاظم نقضاً اولا بشرطية طهارة ماء الوضوء فان هذه الطهارة اذا ثبتت بقاعدتها فانكشف الخلاف لا تنفع في صحة الوضوء ولا يلتزم به نفسه اعلى الله مقامه و كذا بالنسبة الى غسل الثوب بهذا الماء المحكوم بالطهارة بالاصل فانه لا يحكم بطهارته ولكن يمكن دفع الاشكال بان خروج بعض الدليل خاص لا ينثلم به القاعدة المبينة على الاغلب كما لا يخفى ولو سلم لا يبعد ان يكون نظر شيخ مشايخنا بباب الصلاة فلا ينافيه الانثلام بغيرها ، و حلا ثانياً بان الحكومة ههنا ليست اصطلاحية واقعية مثل حكومة (لاشك لكثير الشك) بالنسبة الى (اذا شككت فابن على الاكثر) فانها حكومة واقعية مخصصة لافراد

الدليل المحكوم و مثل (الطواف بالبيت صلاه) بالنسبة الى (لا صلاة الا بالطهور) فانها معممة لافراد الموضوع بخلاف ما نحن فيه فان الحكومة فيها ظاهرية فى طرف الشك والجهل بالواقع مع حفظه فى وعائه فالحكم الواقعى محفوظ و هذاالحكم الظاهرى مادام الجهل باقيافلا منافات بينهما اصلا لان المنافات والتضاد فى الامور التكوينية بخلاف الامور الاعتبارية والاحكام من الثانى فاذا لم يكن المنافات وكان الواقعى محفوظاً فاذا ارتفع الجهل والشك يرجع الى الحكم الواقعى غاية الامر مادام الجهل باقياً يترتب آثار الواقع عليه ولكن اذاارتفع ينهدم هذهالآثار فلذا لا يحكم بالطهارة فى المثالين . فثبت و تحقق بهذا البيان انه لا فرق بين الامارات والاصول فى ان مقتضى القاعدة عدم الاجزاء لان الواقع فى كلتيهما محفوظ ولا منافات بينه وبين الحكم الظاهرى لا فى نفسها ولا فى المبداء ولا فى المنتهى

اما الاول فلان المنافات فى التكوينيات لا الاعتباريات والاحكام من الثانى .

اما الثانى فلان الاول ناش عن مصلحة عن متعلقة بخلاف الثانى فان المصلحة فى نفسه .

و اما الثالث فلان الاول يجب الامتثال به بعد كشف الخلاف بخلاف الثانى فلا يجتمعان فى مرتبة الامتثال حتى ينافيا هذا ملخص مفاد

كلامه فی محاضراته دام افاضاته . و لكن لا يبعد مع ذالك القول بان مقتضى القاعدة الأجزاء لوجوه .

الاول ـ ان الواقع المحض فی كليهما غير مناط فی الحكم بل المعيار ما هو الواصل الينا ولا شك ولا شبهة فی انه الحكم الظاهری فی الامارات والاصول كما اعترف به البعض غاية الامر بعد ما ينكشف الخلاف لم يكن الحكم الظاهری من هذا الزمان معياراً اما الزمان الماضی فلا فرق فی اعتباره حال الانكشاف و عدمه كيف لا يكون كذلك والحال انه يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر لانه كما يكون الدليل الاول محتمل الانكشاف على خلافه كذلك الدليل الثانی و كما يكون الدليل الثانی معتبراً او حجة معتبره كذلك الاول معتبر على الفرض نعم اذا علم علما وجدانياً على خلاف ما عمل به يترتب على ما مضى آثار البطلان . فالحق ما عليه الثالث من التفصيل بين مراتب الانكشاف و يؤيد ذلك ان القائلين بالاجزاء مطلقا يختصون بغير الموضوعات الخارجية مثل اذا قامت البينه على ان هذا المايع ماء ثم ظهر خلافه غراه خمرا ، يحكمون بانه خمرا و يعللون بان الواقع لاينقلب بماهو عليه فكذلك نحن نقول اذا كان الحجة الاولى معتبرة فلا ينقلب عما هی عليه و اما اذا حصل العلم الوجدانی فلان العلم لا يرى الا ما هو الواقع بل لا يلتفت الى قطعه فاذا كان الامر عنده بهذه المثابة كيف

نستطيع ان نكلف بخلافه .

الثاني ـ ان الاجزاء الواقع في الصلاة يكشف عما نحن عليه فيكون مؤيدا ان لم نقل انه دليل (١)

الثالث انه على فرض عدم الاجزاء يلزم في الجملة صعوبة الشريعة وثقلها بل التزلزل في اعمال المكلفين من حيث كونها مرددة بين وقوعها على طبق الكفاية والرضاية على كل حال وآن و عدمه فيلزم تزلزل العبد في نياته حيث كلما عمل عملا يحتمل انه على ما يكفي و يفزع ذمته و خلافه . لا يقال كيف يكون كذلك والحال انه مقتضى الحجج الواصلة اليه . فانه يقال مرادنا من التزلزل لا يكون عدم الجزم بانه مأمور به ظاهراً حتى يلزم الخلف بل ان العبد اذا كان معتقداً بعدم الكفاية على فرض انكشاف الخلاف ففي كل آن يحتمل انكشافه فيكون على النهج الذي ذكرنا .

الرابع ـ كون الشريعة الاسلامية مبينة على السهلة السمحة يابى عن ذلك سيما اذا لاحظنا اكثر ابواب الفقه مثل الطهارات والنجاسات

---

(١) ـ توضيح ذلك ـ ان قلنا بعدم الاجزاء و لزوم الاعادة فيما نحن فيه يلزم ان يكون الاجزاء الواقع في الصلاه المستفاد من قاعدة (لاتعاد) مخالفا لهذه القاعده و خارجاً عنها .

و ان قلنا بالاجزاء و عدم لزوم الاعادة لا يلزم هذه المخالفة بل يكون موافقاً لها . و هذا التوافق مؤيد القول بالاجزاء .

المبينة على التسامح والتساهل .

فالنتيجه ان مقتضى القاعدة عدم لزوم الفعل ثانياً وكفاية الاعمال السابقة المأتى بها على طبق الحجج اصولا كانت او امارات والعجب من هذا البعض لانه مع اعترافه في مقام رفعه المنافات والمضادة بين الحكم الظاهرى والواقعى بان الظاهرى فقط وظيفة المكلف دون الواقعى لانه لم يصل اليه و بان الواقع لم يصل فهو وجوده وعدمه سيان . فمع ذلك قال ـ ان مقتضى القاعدة عدم الاجـزاء ثم وقع في عويصات منها ظاهر الاصول والامارات الذى هو حكم ظاهرى فلا يجتمع مع ماهو مختاره فدفع بانها اعذار في الواقع لا الاحكام والحال ان الـوجدان والعقـل السلمين حاكمان بخلافه يشهد به كل من راجع اليهما . منها كون هذه الحجج الظاهرة حاكمة على ادلة الشرائط والاجزاء فينا فيه ما ادعاه فتخلص منها بالتفكيك بين الحكومات والتقسيم بالظاهرية والواقعية الذى لا وجه له مادام لنا المخلص بغيره .

ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرنا من كون القاعدة الاولية الاجزاء الا ماخرج بالدليل مادام لم ينكشف الخلاف بالعلم الوجدانى لايستلزم كون الامارات من باب السببية المعرض عنها الاصحاب لرجوعه الى التصويب فح لا مانع منه من هذه الجهة . بل السببية في الجملة لابد منها على فرض كونها حججا كما هو الضرورى من الذين ولابد لتوضيح الحال

من بيان الاقسام فنقول .

الاول ان لا يكون الحكم غير ما ادت اليه الامارة فهذا تصويب و مما يجمع على بطلانه كيف يكون والحال انه يلزم منه بطلان باب الاجتهاد و سده لانه على فرض عدم كون الحكم موجودا فلم يجتهد المجتهدون والى ما تؤدى الامارة والامر الاشنع مخالفته للكتاب من مثل (فمن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون) مضافاً الى كونه تصويباً باطلا باجماع الامامية .

الثانى الواقع يكون غير فعلى والفعلى مؤدى الامارة فيختلفان بالشأنية بالنسبة الى من لم يصل اليه واخطئه والفعلية بالنسبة الى من اصابه والاقوى رجوعه الى الاول لان الظاهر منه ان الطريق الخاطى اوجب انقلاب الواقعى و تبديله بالمؤدى فيخالفه الكتاب المذكور مضافاً الى انه التصويب على الاقوى .

الثالث ان يكون فعلياً ولكن مصلحة السلوك التى هى فى مؤدى الطرق جابرة للمصلحة الفائته وهذا ايضاً لا يكون مرضياً لان المصلحة التى هى مناط الاحكام عند العدلية اذا كانت فى المتعلقات ولكن على فرض فوتها مجبورة بالتى هى موجودة فى مؤدى الطرق لا يستلزم الواقعى الفعلى فينحصر الاحكام الفعلية بمؤدى الطرق فيرجع الى القسم الثانى لان خلو الحكم عن الفعلية و كونها مجبورة بالاخرى سيان .

الرابع ان يكون الحكم الواقعي الفعلي المعلول بـالمصلحة الفعلية موجوداً ولكن هنا مصلحة اخرى يستشم من الشريعة كونها اقدم اذا اجتمعنا وهي مصلحة التساهل والتسهيل التي هو في مؤدى الطرق منشاها سهولة لشريعة فاوجبت حجيته لكونه اسهل على المكلف من الواقع المحض في كل حال بحيث جعل طريـق الوصول اليه علماً فقط فيكون الحكم الفعلي الواقعي موجوداً . الا ان سهولة الشريعـة حيث غلبت على صعوبتها على المكلفين فاقتضت الاجزاء . فالحق هو الاجزاء و مراعاة لهذا الامر الاهم عند الشارع الآتي بالشريعة السهلة السمحة فالسببية بهذا المعنى لابد منه و ان لزم من الاجزاء المختار هذا القسم فلا بأس به .

فاعلم ان هذه الاقسام ليست على حد سواء لانه اتفقت الكلمة على كون الاول منها مستلزماً للاجزاء كما انه تصويب بلا اشكال بل ينهدم البحث على هذا القسم المنسوب الى الاشاعره لانه فرع ثبوت الواقع فيبحث في ان الاتيان بالمأمور به الظاهري مجز عنه ام لا فاذا لم يكن الواقع فما معنى لهذا البحث و كذا الثاني مجز بلا اشكال لانه يرجع الى عدم كون الواقع فعلياً لعدم قيام الاماره عليه بل الفعلي ماقام عليه الامارة فيصير الواقع شأنياً كالمعدوم ، فلابد من القول بالاجزاء ولكن قد ينكر كونه تصويباً .

واما الثالث ـ فانه ايضاً عليهذا ينقلب الواقع عن فعليته فح ينحصر الفعلية بمؤديات الامارات فهذا يقتضي الاجزاء ايضاً ولكن قد ينكر كونه مجزياً فضلا عن تصويبه فان من انكر كون الثاني تصويباً فانه منكر لتصويبية هذا بلا شبهة وريبه .

و اما الرابع المختار فلا يلزم محذور فيه اصلا فانه فعلي باق على فعليته ولا يأتي شبهة التصويب فيه و لكنه مبتلى بالاهم المؤدى . نعم يأتي بالشبهة في كونه من اقسام السببية من انكر الثالث ايضاً فانه منكر لعد هذا الرابع من وجوه السببية بلا شبهة و لكنه ليس بمهم ولا مشاحة في الاصطلاح وحيث انجر الكلام الى الطريقية سيما اذا كانت مورد الشبهة مع السببية فلا بد لنا من بيان معناها و اقسامها . فنقول معنى الطريقيه انها حجة لمناط كاشفيتها من الواقع وقد يعبر عنه بالتطرق به الى الواقع مثل العلم والقطع وهو على اقسام ثلثه .

الاول المسمى بتتميم الكشف اى جعل الكاشف الناقص الذى هو الامارة مثل خبر الثقة تاماً كالعلم و يعبر عنه بعناوين اخرى مثل محرزية الواقع وتنزيل الامارات منزلة العلم او القاء احتمال الخلاف.

الثاني تنزيل المؤدى منزلة الواقع والامارة منزلة العلم كما اذا كان الموضوع مركباً من الواقع والعلم به مثل ان يقال معلوم البول يجب الاجتناب عنه بان يكون معنى التعبد بها و حجيتها المعنى الاول

مع استلزامه احكاماً ظاهرية ، المستفاد اولهما الذى هو الحجية من تنزيل الطريق الغير العلمى منزلة العلم .

والثانى الذى هو الاحكام من تنزيل المؤدى منزلة الواقع . والفرق بينهما انه على الاول ليس الحكم الا الواقع مثل العلم الذى هو طريق منجعل بخلاف هذا القسم فان معنى الحجية فيه هو جعل احكام ظاهرية مؤداة الطرق مضافاً الى الاول الثالث هو بمعنى ان اعتبار الامارة هو حكم الشارع بوجوب ما قامت الامارة على وجوبه ظاهراً . والفرق بينه و بين الثانى واضح فانه جامع لكليهما . و بعبارة اخرى المجعول فى الثانى الحجية المستلزمة للاحكام الظاهرية بخلاف الاول فانه حجيته صرفه والثالث فانه نفس الاحكام الظاهرية . والظاهر ان ما اختاره صاحب الكفاية اعلى الله مقامه يرجع الى القسم الاول الذى هو الحجية الصرفة بمعنى تنجز الواقع فيما لو اصاب والعذر فما لو خالف و كون مخالفته تجرياً و موافقته انقياداً لو خالف الواقع . فليس معنى آخر يرجع الى القسم الرابع و ان لا يمكن المساعدة معه فى هذا المعنى فانه تفريط كيف يمكن الحجية المحضة بلا استلزامها حكماً ، فالحق كون المفاد حكماً ظاهرياً منتزعاً عنه الحجية عكس الثانى و ان اردت ان يجعل معنى رابعاً فلا باس به اما ان يكون المجعول هو حكم نفسى واقعى على ما يظهر من كلام المشهور (ظنية الطريق لاتنا فى قطعية الحكم)

فان الظاهر من الحكم هيهنا هو النفسى الحقيقى فانه افراط مضافاً الى كونه من وجوه السببية بلا اشكال . ولا يخفى عليك ان التصويب فى الاحكام العقلية ليس مراد مخالفينا فالتصويب الذى اشير اليه اذا كان الاحكام شرعية فعليهذا من يدعى امكان شيئى بحسب عقله والآخر خلافه فواحدهما مصيب والآخر مخطى مثل اعادة المعدوم فهذا الشيئى لابد من ان يكون ممكناً فالممتنع مخطى او بالعكس والا يلزم امكان الشىء و امتناعه بحسب الثبوت ولاشك فى انه محال على قول العامة ايضاً . فثبت وتحقق ان محل الخلاف بيننا وبين العامة الاحكام الشرعية فالعامة يقولون بالتصويب فيها بخلاف اصحابنا الامامية فح لابد لنا من بيان معناه حتى يتبين الحق .

فنقول لا يتعقل الاجتهاد فى المسئلة اذا لم يكن لها حكم واحد واقعى قبل هذا الاجتهاد والا ففى اى شيئى يجتهد وعن اى امر يتفحص فح تصويب العامة يتصور على اقسام .

الاول ان لا يكون لله حكم اصلا مخالف للامارة بل يكون له احكام قبلية على طبق آراء المجتهدين فنتيجته ان لله فى كل و قعة واحده احكاماً عديـدة بعدد آراء المجتهدين فهذا مخالف الآيـات السابقة (١) والاخبار مثل ماورد عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم (اذا اجتهد الحاكم

---

١ ـ مثل (من لم يحكم بما انزل الله فهو فاولئك هم الفاسقون) و انا امكن المياقشة فيها .

فاصاب فله اجر ان وَ ان اخطى فله واحد) الدالة ان لله حكماً واحد في كل واقعه يشترك فيه الكل العالم والجاهل والغافل والمتلفت يصيبه قوم و يخطئه آخرون .

الثاني ان يكون الاحكام بحسب آراء المجتهدين ولكن تنشأ بعد اجتهادهم فهذا القسم و ان رجع الى السببية التى ذكرناها بالمعنى الاول في الامارات غاية الامر السببية التى اشرنا اليها قبل في مطلق الامارات و هيهنا في خصوص الاجتهاد و لكن مع ذلك يرجع الى الاول بل اشنع منه من حيث مخالفته مع للآيات القرآنية والاخبار النبوية .

الثالث ن يكون حكم واحد يشترك فيه لكل المذكور قبل الاجتهاد الا انه غير فعلى اذا ادى الامارة الى خلافه .

فهذا امر معقول بل لابد منه على السببية في الامارات بخلاف الاول الذى هو الالتزام بانشاء احكام من الازل بعدد آراء المجتهدين فهي واقعية و ظاهرية اما الاول فلانها منشأه قبل و اما الثاني فلانها مفاده الامارات .

و كذا الثاني الذى هو الالتزام بانشاء الاحكام على طبق آراء المجتهدين لانه ليس عليهما حكم واحد مشترك بين كل من ذكر كما عرفت فيصيران مخالفين للكتاب والسنة الدالين على اشتراكها في هذا الحكم الواحد بخلاف الثالث فانه اعترف به .

فـلا يخفى عليك ان مرجع الثانى الى السببية بالمعنى الاول كما ان مرجع الثالث الى السببية بالمعنى الثانى و اما الاول فلا يرجع الى مأخذ اصلا فضلا عن السببية التى اختارها بعض الامامية، ولكن معذالك لا دليل على القسم الثالث ايضاً لانا لانسلم حجية الامارات على السببية حتى يلزمنا القول به .

وبما ذكرناظهران كلام صاحب الكفاية من قوله بان كلام المشهور من ان (ظنية الطريق لاتنافى قطعية الحكم) اشارة انه لايمكن المساعدة معه اذ هذا الكلام كما يناسب السببية التى تخالف مذهب الاكثر .

يناسب ما اختارنا على الطريقيه من جعل الاحكام الطريقية المستتبعة للحجية لان الحكم فى هذا الكلام اعم من الظاهر الطريقى والحقيقى النفسى

نعم هذا الكلام ينا فى ما اختاره رحمه‌الله من ان المجعول فى الامارات هو مجرد الحجية التى هى المنجزية عندالاصابة والعذرية عند عدمها لا الحكم اصلا .

و اماالمقام الثانى و هو اجزاء المأمور به بالامر الاضطرارى بعد رفع الاضطرار و عدمه فيقع الكلام فى موردين الاول من حيث الثبوت الثانى من حيث الاثبات. فلنشرع الى سبط الكلام بالنسبة الى الاول فيقع فى ثلاث جهات .

الاولى فى اقسامها الممكنة فى هذا المورد الثانيه فى الاجزاء

وعدمه الثالثه فی جواز البدار وعدمه.

اما الاولی فالاقسام خمسة لانه اما یکون المأمور به الاضطراری وافياً بتمام المصلحة (الغرض) اولا و علی الثانی اما یکون الباقی مما امکن استیفائه وکان واجب الاستیفاء او المستحب اولا یمکن ومالا یمکن اما محرم التفویت او غیر المحرم.

اما الثانيه فلا شك ولا شبهة فی اجزاء القسم الاول لکون الغرض حصول الغرض بتمامه کما فی المأمور به الواقعی.

وکذا فی الثالث والرابع والخامس کما لاشك فی عدم اجراء الثانی

و اما الثالثة فجوازه فی الاول منها و عدمه بل الثانی دائر مدار کون العمل وافياً بمحض الاضطرار او بشرط الانتظار او بشرط علم المکلف ببقاء العذر ولکن یجب فعله ثانیاً فی الثانی وفی لثالث یجوز مع استحباب ففله ثانیاً و فی الرابع منها و فی الخامس منها یجوز.

و اما الثانی الاثباتی فلا شك ولا شبهة فی انه تابع لما دل علیه دلیل المبدل و دلیل البدل و هذا الدلیل علی قسمین الاول الاجتهادی الثانی الفقاهی.

اما الاول فنقول اما یکون لدلیل البدل اطلاق اولا وعلی ای حال اما یکون للدلیل الاول اطلاق اولا فیصیر اربعة اقسام.

القسم الاول یجب التمسك باطلاق دلیل البدل مثل قوله تعالی

(فتيمموا صعيداً طيباً) (۱)

و قول النبی صلى الله عليه وآله وسلم (التيمم احد الطهورين) بمعنى ان الله فى الآيتين كان فى مقام بيان تكليف المضطر فحكم بالتيمم ولم يحكم بالاداء فى الوقت والقضاء فى خارجه بعد رفع الاضطرار . فيظهر من ذلك اجزاء المأمور به الاضطرارى عن الواقعى و كذا فى النبوى فان التيمم الذى يكفى عشر سنين (۲) ولم يقيد فى الموضعين بعدم وجدان الماء لا يتبعه الفعل ثانياً اداء كان او قضاء قطعاً فلا يعتريه ريب فاذا كان الامر كذلك لاتصل النوبة الى الادلة الاخرى سواء كانت اجتهاديه مثل اطلاق المبدل او فقاهية مثل الاصول . ولكن صورتا الصور اقتفاء ببعض الاعلام لكون اطلاق دليل البدل حاكماً على اطلاق دليل المبدل مثل قوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق) (۳) كما فى سائر الادلة الثانوية الحاكمة على الاولية .

و كذا الثانى بالطريق الاولى لعدم كون الاطلاق للاول على الفرض فيكون دليل البدل بلا مانع .

اما الثالث فيشكل الامر فيه لفرض اطلاق دليل المبدل بلا اطلاق دليل البدل . فلا يبعد عدم الاجزاء بل لابد منه على الفرض .

و اما الرابع الذى يرجع الى القسم الثانى الاثباتى اى الاصل

---

۱ ـ سورة النساء آيه ۴۱ و كذا سورة المائده آيه ۵

۲ ـ اشارة الى بقية الحديث ۳ ـ سورة المائده آيه ۵

فالمحل محل التمسك باستصحاب التكليف على الاقوى . و يفرض هذا الاستصحاب تارة التنجيزى بان يقال كان قبل عروض الاضطرار مكلفاً بالمبدل منه الاختيارى فيستصحب بقائه او يقال كان مكلفاً بتحصيل الطهور للصلاة قبل التيمم فشك فى تحصيله به فيستصحب بقاء هذا التكليف . و اخرى بالتعليقى بان يقال كان قبل الاتيان بالمأمور به الاضطرارى ان عرض له الاختيار مكلفاً بالمبدل منه الاختيارى فيستصحب و يحكم به بعد فعله .

او شغل الذمة المحكى عن مولينا الشيخ ضياء الدين العراقى ره اى مع رفع عذره وعدم اتيانه بالمأمور به لاختيارى لم يعلم فراغ ذمته المشغولة يقيناً وهذا واضح

اوالاحتياط بان يقال كان المورد من قبيل التعيين والتخيير لان الفعل الاختيارى كاف اما لكونه مطلقاً على التعيين او لكونه مخيراً بينه و بين الاضطرارى بخلافه فانه كما يحتمل كونه احد فردى التخيير فيكون مكلفاً به واجباً يحتمل خلافه . فهذه الاصول منتجة لعدم الاجزاء او البرائة لرجوعه الى الشك فى التكليف و لكن الامر واضح لان الاستصحاب على فرض جريانه لعدم كون اطلاق البدل موجود حاكم على البرائة كما لا يخفى و قد ظهر مما ذكرنا ما فى كلام صاحب الكفاية ثبوتاً و اثباتاً .

اما الاول فلانه جعله اربعه والحال ان مالا يمكن استيفائه ايضاً على القسمين كالممكن واجب الاستيفاء او غير الواجب اى محرم التفويت او غيره فتصير خمسة .

و اما الثاني فلانه قال والا فالأصل البرائة والظاهر من كلامه اى و ان لا يكون اطلاق البدل والحال انه على قسمين لانه اما يكون اطلاق المبدل فالظاهر التمسك به و اما لا يكون وقد قلنا عليهذا ايضاً المورد مورد الاصول المنجة لعدم الاجزاء سيما الاستصحاب فلاتصل النوبة بالبرائة لانها محكومة بهذا الاستصحاب سواء اريد منه البرائة العقلية كقبح العقاب بلابيان او الشرعيه من حديث الرفع الا ان يقال مراده و ان لا يكون اطلاق اصلا اعم من اطلاف دليل البدل و اطلاق دليل المبدل فيندفع الاشكال الاول فيصير الاشكال منحصراً بالثاني اى كونه ح مورد البرائة فهذا ايضاً سهل لانه مبنائى (١)

---

١ ـ فعليهذا لايرد عليه ره اشكال اصلا .

مقدمة الواجب

الاصل الرابع عشر الكلام فى مقدمة الواجب وحيث انهم اختلفوا فيها كثيراً فاثبت وجوبها قوم مطلقاً و انكرها قوم آخرون كذلك وفصل جماعة فاثبتوه فى السبب دون غيره وآخرون فاثبتوه فى الشرط دون غيره

و ايضاً اختلف المثبتون فمنهم من صرح بان المراد من الوجوب العقلى منه و منهم من اطلق و منهم من قال بان الواجبة مطلق المقدمة و منهم من قال ان الواجبة هى التى اريد بها اتيان ذيها و بعض هؤلاء جعل الارادة قيداً للتكليف و بعضهم قيداً للمكلف به . والبعض الآخر قال ان الواجبة خصوص التى يترتب عليها ذوها المعبر عنها بالموصلة فيتوقف بيان المطلب على تشكيل مقدمات .

الاولى ان الدلالة لها تقسيمات الاول تنقسم الى اللفظية والوضعية و غيرها .

الثانى الى الطبعية و غيرها الثالث تنقسم الى العقلية و غيرها الرابع الى المطابقية والتضمينية والالتزامية الخامس تنقسم الالتزامية الى البين بمعنى الاخص والبين بمعنى الاعم.

السادس تنقسم الى دلالة الاقتضاء ودلالة التنبيه والايماء و دلالة الاشارة .

السابع تنقسم الى الدلالة التصورية والتصديقية .

فنبدء اولا بتفسير معنى الدلالة فنقول الدلالة امر يرجع الى مرحلة الاثبات فهى بمعنى كون الشيئى بحيث يلزم من العلم به العلم

بشيء آخر و لذا يقال الدليل هي الواسطة للعلم بشيء فالاول هو الدال والثاني هو المدلول فالاول ان كان لفظياً فلفظية و ان كان غيرها فغير لفظية واللفظية ان كانت بالوضع فوضعية و ان كانت بالطبع فطبعية و ان كانت بالعقل فعقلية . وكذا غير اللفظية اما تكون طبعية و اما تكون وضعية و اما تكون عقلية فتصير سته اقسام فالاول منها هي اللفظية الوضعية كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق والثاني منها هي اللفظية الطبعية كدلالة لفظ اح اح على وجع الصدر والثالث منها هي اللفظية العقلية كدلالة لفظ ديز المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ والرابع منها هي الدلالة غير اللفظية الوضعية كدلالة الدوال الاربع على مدلولاتها وهي الخطوط الموضوعة على الموازين للدلالة على الاوزان و العقود الحاصلة من وضع الابهام على سائر الاصابع للدلالة على تعداد الاشياء والنصب الموضوعة لعلامات الطريق وغيره والاشارة الموضوعة للامر بالرأس والعين والحاجب و غيرها

والخامس منها هي الدلالة غير اللفظية الطبعية كدلالة سرعة النبض على الحمى والسادس هي الدلالة غير اللفظية العقلية كدلالة الدخان على النار الدراسة و ظهر بما ذكرنا مفهوم ثلثة تقسيمات اما التقسيم الرابع فلان دلالة اللفظ على معناه بسبب وضع الواضع اما على تمام ما وضع فهي الدلالة المطابقية و اما على جزئه فهي الدلالة التضمنية او على امر

خارج منه نهى دلالة التزامية فظهر بما ذكرنا ان هذه الاقسام الثلثة تكون من الدلالة اللفظية الوضعية فتكون هذه الدلالة غالباً مدار الافاده والاستفادة .

والخامس تنقسم الى دلالة الالتزام البين الاخص و دلالة الالتزام البين الاعم فالاول منها هو دلالة اللفظ على معناه مع كونه مقصودا للاخذ و يلزم تصور هذا المدلول من تصور الملزوم كدلالة صيغة افعل على الوجوب .

والثاني هو دلالة اللفظ عليه مع كونها مقصودة للآفظ ولكن يلزم تصورة من تصور اللازم والملزوم والنسبة بينهما كدلالة الاربعة اوالامر بشيئ على الزوجية و على النهى عن ضدة العام الذى هو الترك فانه مقصود ولكن يلزم من تصور اللازم الذى هو الزوجية والملزوم الذى هو الاربعة والنسبة بينهما . و كذا بعد تصور اللازم وهو النهى عن الترك والملزوم اى الامر بشيئ يعرف دلالة الامر بشئ على النهى عن الترك و كونها مرادة للافظ .

السادس تنقسم باعتبار الى دلالة الاقتضاء و دلالة التنبيه و دلالة الايماء و دلالة الاشارة لانها اما تكون مقصوده للفظ اولا و على الاول اما يتوقف صدق الكلام و صحته شرعاً او عقلا على هذا المدلول اولا فالاول الذى يتوقف صدق الكلام عليه مثل (رفع من امتى الخطاء

والنسيان) فان صدق هذا الكلام يتوقف على تقدير المؤاخذة .

والتى يتوقف صحته شرعاً عليه فيها مثل (اعتق عبدك عنى) و (على الف) فان العتق من حيث لا يكون الا فى الملك فصحته الشرعية يتوقف على تقدير (ملكنى) والذى يتوقف صحته العقلية على هذا المدلول مثل (واسئل القربة) فهذا بجميع اقسامها دلالة الاقتضاء

اما الثانى الذى لا يتوقف صدق الكلام و لا صحته عليه مثل قوله ص (كفر) بعد قول الاعرابى (هلكت واهلكت واقعت عيالى فى شهر رمضان) فان قوله ص (كفر) اقترن بواقعت الذى ان لم يكن هذا الوقاع علة التكفير لما صح الاقتران فيعلم من ذلك التعليل ويسمى هذا دلالة التنبيه والايماء .

و اما الذى لا يكون مقصوداً للمتكلم و ان لزم من كلامه مثل دلالة آية (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين) وآية (وحمله و فصاله ثلثون شهراً) فان الآيتين تدلان على ان اقل الحمل ستة اشهر ولكن هذه الدلالة ليست مقصوده للافظ و يسمى دلالة الاشارة .. .

فعلم من ذلك ان دلالة التنبيه والايماء واحدة و معناها افادة المتكلم بكلامه علية شيء اقترن به بمضمونه لولا علية ذلك الشيء لذلك المضمون لبعد الاقتران . و دلالة الاشارة هى ان يحكم العقل بعد التأمل فى الخطاب و فى شيء آخر بكون هذا الشيء لازماً فى اعتقاد

المتكلم مرضيا نه و ان لم يدل عليه خطاب الوضع ولم يعتقده ايضاً بل لم يلتفت اليه فتأمل .

و دلالة الاقتضاء ما يكون مقصوداً للافظ و موقوفاً عليه صدق الكلام اوصحته شرعاًاوعقلا . الدراسة وقد يقال بالفرق بين دلالة الاقتضاء والايماء بان المدلول في الاول فقط اللازم بخلاف الثاني فانه هو والملزوم والدال على الملزوم نفس الكلام و على اللازم الاقتران . و بهذا البيان ظهر فرق دلالة الاشارة و دلالة الاقتضاء لان المدلول في الاول عكس الثاني الملزوم فقط . وقد يفرق بين دلالة الاشارة و دلالة الاقتضاء بوجه آخر هو ان الاول دلالته عقلية تبعية اما كونها عقلية فلان الحاكم باللزوم بجهة صون الكلام عن الكذب و بيان خلاف الواقع هو العقل و اما كونها تبعية فلانها غير مقصودة للافظ بخلاف الاقتضاء فانها اصليه باعتبار انها مقصودة للافظ و من الخطاب .

السابع تنقسم باعتبار الى الدلالة التصورية والتصديقية .

فالاول منها دلالة اللنظ على انتقال المعنى الى الذهن اى كون سماعه موجباً لهذا الانتقال.

والثاني دلالة اللفظ على كون معناه مرداً للافظ و بعبارة اخرى ظهور اللفظ فى كون المتكلم قاصداً لتفهيم معناه .

و من هذا التفسير لكلبهما ظهر وجه التسمية فان الاول لكونه موجباً

لخطور المعنى الذى هو التصور في ذهن المخاطب سميت (سمى) تصورية.

والثانى تصديق المخاطب المتكلم بارادته تفهيم المعنى او تصديقه اياه بان المعنى مراد له سميت تصديقيه.

الثانيه مما يلزم العلم به ان الوجوب المذكور فى المسئلة الذى هو حكمها المتنازع فيه الوجوب الشرعى لا العقلى بمعنى اللزوم واللابدية من الاتيان بالمقدمة اذانكار ذلك ينا فى كون المقدمة مقدمة و هذا خلف الفرض.

وان المراد التبعى منه لاالاصلى بحيث كان مقصوداً من الخطاب بالاصالة كما فى دلالة التنبيه والايماء فيكون الامر والخطاب بذى المقدمة امراً و خطاباً به و بمقدماته لظهور ان معنى افعل ليس الا طلب فعل مأمور به فقط و عدم التفات الامر الى مقدماته فضلا عن ايجابها.

فالمراد منه الشرعى النبعى كما فى دلالة الاشارة فليس النزاع فى ان هذا الخطاب هل يكون متعدداً فيجب التفات الامر دائماً الى تمام مقدمات الواجب حتى يصح ان يقال متى اوجب فعلا اوجب اياه ومقدماته ولو كانت مأة او يكون واحداً .

فح اذا قال المولى (كن على السطح) ليس هذا التكليف متعدداً احدها الكون الذى هو المأمور به والثانى نصب السلم والثالث العروج على المعارج بل المراد منه نفس وجوب الكون الذى هو ذو المقدمة.

والسر فيهما ان الاول اى الوجوب العقلى كما مر فى دلالة الاشارة

التي هي بمعنى فهم اللازم من جهة حكومة العقل بحفظ الكلام من الكذب وخلاف الواقع مما لابد من عدم الشك فيه لما مر من ان ايجاب شئ دون مقدماته يستلزم الخلف بل يرجع الى التهافت لان عدم ايجاب مقدماته يرجع الى عدم ايجاب ذيها كما انا اذا لم نقل ان امد الحمل ستة اشهر يلزم كون هاتين الآيتين كاذبتين ومخالفتين للواقع الدراسة

فعلى ما ذكرنا جعل ثمرة القولين فيمن وجب عليه واجب بالنذر وغيره فمن قال بالوجوب يبرء ذمته بفعل واحدة عن المقدمات بخلافه على الثاني .

وكذا في ثبوت الاصرار على لحرام بترك واجب واحد ذي مقدمات فانه قد ترك واجبات عديدة على الاول دون الثاني ، ليس في محله .

لان النذر تابع لقصد الناذر فان قصده واجباً اصلياً نفسياً فلا يبرء ولو قلنا بوجوبها و ان قصد مطلق الواجب ولو عقلياً يبرء ذمته حتى على القول بعدم وجوبها وعلى فرض الاطلاق ينصرف الى الاصلي النفسي .

وكذا في مسئلة الاصرار فان المراد منه الاصرار على المحرمات النفسانية التي توجب ترتب العقاب لا المحرمات الغيرية التي منها ترك هذه المقدمة . فلا يتحقق حتى على القول بالوجوب . هذا مضافاً الى امكان القول بانها فرع تفرقتنا بين المعاصي من حيث الكبيرة والصغيرة والحال انا لا نسلم هذه التفرقة بل المعاصي كلها في كونها موجبة

للخروج عن جادة الشرع بالسوية غاية الامر متفاوتة بالنسبة .

كيف لا يكون كذلك والحال ان المعصية الواحدة يمكن كونها كبيرة بالنسبة الى ما هو اخف منها و صغيرة بالنسبة الى ماهو اغلظ. ولو سلمنا لكن يمكن المناقشة بان الاصرار المذكور لا يتحقق باتيان الشخص بمعاص متعددة دفعة واحدة بل العرف حاكم بعدم صدقه الا اذا كانت المعاصي متدرجه فعلى هذا لا يتحقق ولو على القول بالوجوب. و حيث انجر الكلام الى ثمرة النزاع فنشير الى مواضع سوى الموضعين

الاول صحة قصد الامتثال والقربة من حيث كونها مقدمه على القول بالوجوب و عدمها على الآخر و تقريبه ان تعلق الامر بشيء ولو غيرياً يوجب صحة قصد الآتي بة لذلك كما في الصلاة الى الجهات .

و فيه انه يمكن القول بخروج هذا مما نحن فيه فيصح قصد الامتثال على القولين لكونها مأموراً بها امر استقلالياً فلا يترشح الوجوب الغيرى من ذيها اليها فقط لان عباديتها ليست لكونها مقدمة لها بل لان هذه الصلاة نفس الواجبه و ان ادت الى جميع الجهات و يمكن تقريب الاشكال بوجه ثان و هو ان هذه الصلاة التي وقعت الى القبلة ايضاً مقدمة ولكنها مقدمة العلم بحصول الواجب وفراغ الذمة والامن من العذاب فتأمل

الثاني ترتب الثواب والعقاب على فعل كل من المقدمات وتركها على الاول و عدمهما عليه على الثاني .

و فيه ان القائل بالوجوب ايضاً يمكنه انكار ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك كما عن الوحيد البهبهاني ره . سيما على ما سلكنا من حصر النزاع فى التبعي لا الاصلي النفسي لا اقل من كونه مطلق الوجوب لاخصوص الاصلي و لا النفسي ولا التبعي.

الثالث بطلان الصلاة اذا كان تركها مقدمه لواجب اهم على القول بالوجوب و عدمه على العدم .

و فيه منع كون ترك الصلاة مقدمة لفعل ضدها لما سيأتى فى اقتضاء الامر شيىء النهى عن ضده من لزوم كون الفعل المأمور به ايضاً مقدمة لترك الصلاة فيتوقف عليه فيكون الازالة موقوفه على ترك الصلاة توقف الشيىء على عدم مانعه و ترك الصلاة موقوف على الازالة توقف ترك الشيء على وجود مانعة مهذا دور ، و كون الفعل المأمور به متقدماً و علة على ما فرضنا و معلولا و متاخراً على فرضك و هكذا الكلام فى ضده مضافاً الى لزوم كون المقدمة متقدمة على ذيها وههنا ترك الصلاة متقارن للفعل المأمور به فرتبتها متساوية فظهر عدم وجوب هذا الترك فلا يحرم الفعل فلا يبطل فلا يكون هذه الثمرة للنزاع المذكور

الرابع بطلان العبادة الموسعة اذا كان تركها مقدمة لواجب مضيق . و فيه ما مر فى الثالث .

الخامس الاجتماع مع الحرام اذا كانت المقدمة محرمة وعدمه

المنسوب الى الوحيد البهبهاني ره فعلى القول بالوجوب يجتمع معه و على القول الآخر لا يلزم ان يجتمع بل لا محالة تكون محرمة.

حاصل ثمرة البحث على هذا القول انه يلزم حين كون المقدمة محرمه كركوب الدابة الغصبية للحج على القول بهذا الوجوب و جواز اجتماع الامر والنهى كون هذه المقدمة مجمع الحرمة والوجوب. و دخول الدار الغصبية لا نقاذ غريق او حريق فان حكمه حكم الركوب المذكور بخلاف القول بعدم وجوب المقدمة فانها محرمة قطعاً.

و حاصل جوابه انه لا يلزم على القائل بالوجوب القول بجواز اجتماع الامر والنهى لان الظاهر من الوجوب المتنازع فيه هو الغيرى والغيرى يجتمع مع الحرام ولو قلنا بالامتناع.

السادس عدم جواز اخذ الاجرة على المقدمة على الاول وجوازها على الثانى لان العمل اذا كان واجباً فيكون للمولى الحقيقى فلا يجوز جعله للغير بالاجارة كما اذا آجر نفسه لبناء زيد فى وقت معين فلا يجوز جعله اجيراً ثانياً لعمرو فى هذا الوقت. و هذا مشترك بين التوصلى والتعبدى بخلاف وجه الآخر الراجع الى تنافى قصد القربة مع الاجرة فانه مختص بالتعبدى.

و فيه ان اخذ الاجرة لا بأس به اذا لم يجب على المكلف مجاناً كالواجبات الكفائية التى ينتظم بها المعاش. الدراسة

بل ربما يجب لحفظ معاش العباد بخلاف ماوجب مجانا كدفن الميت . هذا في التوصليات امـا التعبديات فان تفصيل الكلام في الفقه و لكنا جوزنا اخذها بداعي نيابته التي هي فعل النائب ولاينافي قصد التقرب بما هو عمل المنوب عنه الذي هو العبادة كما اشرنا اليه فيما علقنا على العروة الوثقى فملخص الكلام ان الادلة التي اقاموها على ملازمة محض الوجوب لحرمة اخذ الاجـرة منها ما ذكرنا لا يمكن المساعدة معها فح يكون الـواجب مثل غيره فنقول ان كان تـوصلياً فمقتضى القاعدة الجواز مع اجتماع شرائط الاجارة .

منها وجود منفعة للمستأجر بيانـه ان الـوجوب ان كان متعلقاً بمطلق وجوده فلا اشكال في جواز اخذ الاجرة كما في اكثر الواجبات الكفائية و كذا بالطريق الاولى ان كان متعلقاً بوجوده مع العوض كما في هذه الواجبات مع عدم كون من به الكفاية موجوداً و كونها واجبات نظامية و كون معاش العامل منحصراً بهذا العمل فان الجمع بين الحقين يقتضي وجوب العمل مع العوض فلا اشكال في الجواز و ان كان متعلقاً بوجوده مجاناً كدفن الميت فمع وقوع الاجارة على ماهو واجب لبطلت لان وجوبه مقتض للصحة المقتضية لعدم الوجـوب المقتضي للبطلان و هذا خلف . و ان وقعت عليه بما هو لصحت غاية الامر انه لم يات بالواجب لكن حيث فرضنا كونه توصليا سقط الوجوب لحصول غرضه

وان كان عادياً فان وقعت الاجارة على اتيانه به بداعى القرب لله ففيه خلاف فانه يصح على القول بتصحيح المسئله الراجعة الى الاشكال الوارد فى اخذ الاجرة فى التعبديات لكونه منافياً لقصد القربة المعتبر فيها بنحو الداعى على الداعى كما سلك هذا المسلك شيخ مشايخنا صاحب الكفاية ره على ما نقل والسيد محمد كاظم الطباطبائى فى العروة و ان ضعفناه فيما علقناه على العروة الوثقى حين كنت فى النجف لائذاً بالعتبة العلوية ومشتغلا بكتابة الحواشى على الكتاب المذكور فى سنة ١٣٧٥ هجريه قمرية

بل قلنا انه مضافاً الى كونه غير رافع للاشكال . تقريبه لانه يرجع الى كون داعى الامتثال للعمل الاجرة و ان وقع على الاتيان به بداعى الاجرة او به و بداعى القربة فلا يجوز لكون العمل منتفياً للقربة اصلا على الاول و للاخلاص على الثانى و ان وقعت على الاتيان به من دون اشتراط شيء فلا اشكال فى الصحة لانه يكفى فى الصحة وجود فرد صحيح بين افرادها كما فى مسئلة النذر .

ثم صاحب العروة قاس المقام بعد ما اختاره من انه على نحو الداعى على الداعى بان يكون اخذ الاجرة داعيا للعمل بداعى الله على صلاة الاستسقاء والحاجة بمعنى انه كما يكون فى امثال المقابين داعى العمل طلب المطر و قضاء الحاجة فكذا فيما نحن فيه .

والحال انه للقائل ان تقول القياس مع الفارق لانه فى المثالين

يكون الداعي للعمل لله رجاء الامر منه لا من غيره فلا اشكال فيه مثل ان يكون داعي العبودية لله الخوف منه كما اذا كان داعيها كونه مستحقاً للعبودية و هذا افضل الدواعي بخلاف اذا كان داعيه رجاء الامر والاجر من غيره كما يلزم من تصحيح المسئلة بنحو الداعي على الداعي الدراسة وقد يذكر في المقام اشكالان آخران مختصان بالتعبدي .

الاول ان التعبدي كما عرفت في محله هو الذي يكون الشرط فيه قصد امر المولى والاجير الذي يأتي بالعبادة عن الغير لايكون له امر فان الامر يتوجه الى المكلف الذي هو المستأجر في الواقع فبأى قصد وداع يأتي الاجير بالعبادة و كذالك المتبرع والحال ان الامر لايدعوا الا من توجه اليه.

والاشكال الثاني ان العبادة التي يأتي بها النائب والاجير كيف يحصل القرب منها لشخص آخر و هو المستأجر والمنوب عنه و كيف يتقرب المنوب عنه بفعل النائب و كيف يستحق عليه الثواب .

و اجيب عن الاول باجوبه الاول المحكي عن بعض اساتيد الشيخ عبدالكريم. السيد محمد الفشاركي ره من ان ادلة النيابه والاستيجار يفهم منها القاء شرطية المباشرة فيكون العمل مأموراً به اعم من ان يصدر عن المنوب عنه او المستأجرا والنائب والاجير . والجواب عنه انه لا يرفع الاشكال لان الظاهر ان يكون امر الشخص داعياً الى نفسه وعمله لا عمل غيره .

الثاني عن صاحب الكفاية ره وكذا عن صاحب المستند من ره عدم الحاجة في المقام الى قصد النائب والاجير القربة بل يأتي العمل و يهدى ثوابه الى المنوب عنه والمستأجر. والجواب عنه انه يلزم ان يكون النائب والاجير بلاارادة بل آلة محض نظير القلم الذى هو في يد الكاتب. والحال انا نرى خلاف ذلك. كذا اجيب لكن يحتاج الى التأمل.

والتحقيق ماقلنا في تعليقتنا على العروة الوثقى من ان النائب ينزل عمله منزلة عمل المنوب عنه فيصير امره امره.

فبهذا الجواب ظهر جواب الاشكال الثاني فان عمل النائب اذا صار عمل المنوب عنه فيأتي فيه ما يترتب على عمل النائب من القربة.

و لايخفى ان ما ذكرنا يرجع الى مقام الثبوت و اما مقام الاثبات فيكفي الاجماع والروايات في صحة الاستيجار والنيابة بل ربما يعدان من الضروريات.

المقدمة الثالثه في ان هذه المسئلة هل هي الاصولية او الفقهية او المبادى الاحكامية او الكلامية فلنشرع اولا في بيان ملاك المسئلة الاصولية وغيرها مما ذكر فنقول المسئلة الاصولية مايقع ينتجتها في طريق استنباط المسئلة الفقهية والحكم الشرعي مثل ان تقول هذه مقدمة الواجب كنصب السلم و كل مقدمة الواجب واجبة فهذا واجب الا ترى ان نصب السلم واجب مسئلة فقهية لانها هي التي يبحث فيهاعن

عوارض فعل المكلف من الوجوب والحرمة و غيرها فوقع في طريق استنباطها كلية كبرى كل مقدمة الواجب واجبة التي هي نتيجة المسئلة الاصولية و معلولها التي هي الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته الدراسة فظهر ان المسئلة الاصولية علة لكبرى الفقهية فانظر الى مثل الصلاة واجبة و كل واجب يجب مقدمته فالصلاة يجب مقدمتها مثل الوضوء ولذا عرفناها بما وقع نتيجتها في طريق استنباط المسئلة الفقهية فليس هذه المسئلة مسئلة فقهية .

لان البحث كما عرفت عن الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته لا عن نفس وجوب الشيء و عدمه حتى تكون فقهية و لان الملازمة المذكورة ليست عن عوارض افعال المكلفين حتى تكون المسئلة فقهية لانها ما يبحث فيها عن عوارض افعال المكلفين بخلاف هذا البحث فانه يقع نتيجته كبرى المسئلة الفقهية فيكون فيه مناط بحث علم الاصول كما قلنا في صدر المقدمه .

اما كونها من المبادى الاحكامية فوجهها ان يقال هل الوجوب يسرى من ذى المقدمة الى مقدمته اولا يسرى كما يقال في غير هذا المورد هل الوجوب يضاد الحرمة اولا يضارها الى ما شئت من الامثله مما يكون المحمول فيها من عوارض الاحكام .

ولا يخفى عليك الفرق بينها و بين المسئلة الفقهية فان المحمول

فيها عن عوارض فعل المكلف مثل الصلاة واجبة و بما ذكرنا عرف المبادى الاحكامية .

اما كونها من المسائل الكلامية فوجهها مثل ان يقال هل يستحق تارك المقدمة يوم القيامة العقاب و فاعلها الثواب مع قطع النظر عن ذى المقدمة اولا مضافاً الى ما عرفت من انها المسئلة التى يبحث فيها عن احوال المبدء والمعاد .

فنقول نسب الى المتقدمين و كل من استدل على عدم الوجوب بانتفاء الدلالات الثلاث كون المسئلة فقهية لفظية لان البحث فى الوجوب و عدمه ورد بان البحث لوكان فى الوجوب وعدمه ابتداء لكانت فقهية وليس الامر كذلك .

بل النزاع فى ثبوت الملازمة بين وجوب الشئى ووجوب مقدمته و عدمها .

ومن الواضح ان هذا البحث ليس من احوال فعل المكلف حتى يكون من المسائل الفقهية و يشهد له درجها فى علم الاصول .

و جواب عدم دلالة نفى الدلالات الثلاث على عدم كونها عقلية بل لفظية يأتى فى مقام اشكالنا على شيخ مشايخنا صاحب الكفاية .

وذهب بعضهم الى انها المسئلة الكلامية العقلية التى يبحث فيها عن احوال المبدء والمعاد ورد بعد قبول كونها عقلية بل بداهتها لان البحث فى ثبوت الملازمة عقلى بانه ليس كل مسئلة عقلية مسئلة

كلامية سيما بعد لحاظ ما ذكرنا من تقريب كونها اصوليه و ماذكرنا في تفسير المسئلة الكلامية .

و ذهب بعضهم الى انها من المبادى الاحكامية و توضيحها يحتاج الى بيان المبادى . فنقول المبادى اما تصوريه او تصديقية والمراد من الاول هو ملاحظة ذات الموضوع والمحمول و حدودهما من جزئياتهما و اجزائهما و اعراضهما .

ومن الثاني هي المقدمات التي يتركب منها القياس ومنها المسائل الاصولية لانها مباد تصديقية بالنسبة الى المسائل الفقهية .

ولا يبقى ثالث يسمى بالمبادى الاحكامية فعليهذا ان كان مراد القائل من المبادى الاحكامية مباد تصديقية لعلم الفقه فقد مر ان هذه المسئلة نفس المسائل الاصولية .

فتبين مما ذكرنا ان المسئلة لا تخلو من وجهين اما كونها من المبادى التصديقية لعلم الفقه او من المسائل الاصولية و ان البحث فيها حيث كان في ثبوت الملازمة و عدمها فالمسئلة عقلية .

فقد ظهر مما ذكرنا ايضاً ان ما يظهر من صاحب المعالم من جعل المسئلة لفظية لاستدلاله في مقام نفى وجوب المقدمة بانتفاء الدلالات الثلاث الظاهر كونها دلالات لفظية لكون المطابقة والتضمن منها قطعاً وكذا الالتزام لظهورها في القسم اللفظي منها التي يلزم فيها من تصور

الملزوم تصور اللازم المسماة بالبين بالمعنى الاخص . ليس فى محله

كما ان ما ذكر صاحب الكفاية بعد ذكر وجه كونها عقلية لا لفظية من ظهور كلام صاحب المعالم فى الثانى بان مثل الثبوت الذى هو مربوط بالعقل اذا كان محل الخلاف لا وجه للاشارة الى عالم الاثبات فعلم ان صاحب المعالم من المثبتين لعالم الثبوت فلا بحث له فيه فالكلام فى عالم الاثبات والدلالة فتكون المسئلة عنده لفظية ليس ايضاً بصحيح لان عالم الدلالة والاثبات ربما ينفك عن عالم الثبوت

فلذا نجعل اللفظ موضوعاً لمعنى حقيقة فى عالم الاثبات مع كون هذا المعنى منتفى الثبوت قطعاً فضلا عن كونه محل الخلاف كالعنقاء.

وهكذا الكلام فى الوجه الثانى الذى ذكره لعدم كون المسئلة عنده عقلية من درجها فى مباحث الالفاظ لان صاحب المعالم ليس منفرداً به حتى نجعله ملاكا لعدم كونها عنده عقلية .

كما قد ظهر مما ذكرنا (فى صدر المقدمة من مدار كون اصولية المسئلة وقوع نتيجتها ومعلولها مقدمة كبرى للقياس المنتج للفقهية) انه اضطرب كلام جماعة منهم شيخ مشايخنا صاحب الكفاية فى بيان المسئله الاصولية فانه قال فى اواخر بحث المقدمة تحت عنوان تذنيب ما يكون مفاده نتيجة ثمرة المسئلة الاصولية تكون صالحة للوقوع فى طريق حكم فرعى و هذا نص عبادته (تذنيب فى بيان الثمرة و هى فى المسئلة الاصولية كما عرفت سلفاً ليست الا ان تكون نتيجتها صالحة

للوقوع فى طريق الاجتهاد واستنباط حكم فرعى انتهى) .

والحال انا بينا كون ملاك الاصولية وَقوع نفس الثمرة كبرى فكلمة نتيجتها رايدة و مشى جماعة اخرى عكس شيخ مشايخنا منهم بعض اعاظم العصر فاسقط كلمتها فى مقام ينبغى ذكرها فالاولى ما ذكرناها .

المقدمة الرابعه فى تقسيمات المقدمة .

الاول تنقسم باعتبار الى اقسام ـ المقدمة الشرطية والعلة الناقصه والمقتضى والجزء الاخير والعلة التامة والمعد .

لان هذه المقدمة اما يلزم من وجودها وجود شئى آخر او بالعكس فالاول هو السبب و الثانى هو الشرط يقال لهذا السبب العلة الناقصة والمقتضى والمنشأ .

و اما يلزم من وجوده وجود هذا الشئى و بالعكس مع كون زمان الاصدار والصدور واحد فهو جزء الاخير من العلة التامة او متعدداً فهو العلة التامة .

وعرف المعد بانه ما يقرب المعلول من العلة كالاب و حركة الاقدام بالنسبة الى ابن فى الاول ومكه فى الثانى .

فظهر بما ذكرنا الفرق بين السبب والعلة التامة وان الاول يرادف المقتضى والعلة الناقصة والمنشاء فهو قد يجامع مع فقد الشرط او

وجود المانع بخلاف العلة التامة فما نقل عن السيد المرتضى من جعله مساوقاً للعلة التامة لايمكن المساعدة معه هذا بلحاظ اصطلاح الاصولى بخلاف النحوى فانه يستعمله فيما تلى اداته من ان و اخوانها سواء كان من قبيل العلة والمعلول الذى هو مراد الاصولى منه فى باب المفاهيم عند قوله يلزم الانتفاء عند الانتفاء .

او يلزم من وجوده وجود شئ فقط عكس الشرط الاصولى اوبل كان مما سواه مثل (المرء مجزى بعمله) و ان كان مثقال ذرة . نعم قد يسمى الاخيرتان الوصلية .

ومما ذكرنا ظهر الفرق بين الشرط فى هذا المقام و باب المفاهيم فانه فى بابها ولو عند الاصولى بمعنى العلة التامة و لذا يقول اكثرهم القريب بالاتفاق بانتفاء المشروط عند انتفاء شرطه .

الثانى تنقسم باعتبار العقلية والشرعية والعادية .

والمراد من الاول ما استحيل وجود ذى المقدمة بدونها عقلا من دون احتياج ملاحظة امر آخر من بيان الشارع وغيره كالطيران الى الهواء

والثانى مااستحيل وجوده بدونها شرعاً فالتوقف فيها يحتاج الى بيان الشارع كصيغة المعاملة لحصولها .

والثالث ماجرت العادة على الاتيان بها قبله والظاهر خروج هذا القسم من محل النزاع لرجوعه الى عدم التوقف واقعاً عليها فلا يقال

بالملازمة بين الوجوبين .

اما الفرق بين العقلية والشرعية فالظاهر انه لا ينبغي الاشكال فيه على ما مر من كون العقلية غير مرتبط مقدميتها على بيان الشارع بخلاف الشرعية .

فعليهذا ما ذكره شيخ مشايخنا صاحب الكفاية من رجوع الشرعية الى العقلية لا يمكن المساعدة معه .

الثالث تنقسم الى مقدمة الوجوب والواجب .

مثال الاول كالاستطاعة بالنسبة الى الحج والشرائط العامة الاربعة بالنسبة اليه و يسمى واجباً مشروطاً .

والثاني كالسير وقطع الطريق بالنسبة اليه و يسمى واجباً مطلقاً .

فلا شك ولا شبهة في خروج مقدمة الاول المشروط من محل النزاع لانه لا وجوب قبل مقدمته كي يلازم وجوبها و بعد وجوبها لا يترشح من ذيها اليها لتحصيل الحاصل .

فتحصل بما ذكرنا ان تقسيمها الى مقدمة الوجود والصحة والوجوب والعلم كما ارتكبه كثير منهم شيخ مشايخنا في الكفاية لا يعبأ به لرجوع الثاني الى الاول بناء على القول بكون الالفاظ اسامي للصحيح و هذا واضح و كذا بناء على الاعم كما هو المختار واشرنا اليه في اصول الامامية و قلنا فيه ان المراد منها هو الصحيح فعليهذا يرجع مقدمة الصحة الى

الوجود على القولين بل يرجع مقدمة العلم ايضاً اليه لان الظاهر من المثال الذى ذكروه لها مثل الصلاة الى اكثر من جانب هو تحصيل العلم فيصير مقدمته مقدمة الواجب و اشرنا اليه فى التقسيم .

بل لنا القول بهدم هذا التقسيم ايضاً بعد ما قسمنا على قسمين و اخرجنا احدهما الذى هو مقدمة الوجوب من محل النزاع كما لا يخفى

فعلى ما ذكرنا ما يظهر عن بعض اعاظم العصر(١) من قوله فهى لا شبهة فى خروجها من مورد البحث و ذلك لان الصلاة التى وقعت الى القبلة فى المثال نفس الواجب و ليست مقدمة له و اما غيرها فهى مغايرة للواجب ولا يكون مقدمة لحصول العلم بالواجب وفراغ الذمة و الامن من العقاب ليس على ما ينبغى لما قلنا من ان الفرض اذا كان تحصيل العلم الواجب فيرجع الى ما ذكرنا فهذا الكلام (منه دام ظله) من البعض تقريب ماذكرنا لارده .

الرابع تقسيمها الى الفعلية والتركية .

مثال الاول كالصلاة المكررة الى اكثر من طرف واحد ضد الاشتباه للقبلة اوهى فى اكثر من ثوب واحد ضد اشتباه طاهره بغيره .

والثانى مثل ترك الانائين المشتبهين .

الخامس تقسيمها الى المقارنة والمتقدمة والمتأخرة و حيث ان كل منها اما يلاحظ بالنسبة الى الحكم التكليفى اوالوضعى اوالمكلف

---

١ ــ السيد الخوئى

به فتصير اقسامها تسعة بهذا الطريق .

الاول فيما اذا كان مقدمته شرطاً مقارناً للحكم التكليفي كالشرائط العامة من البلوغ والعقل والقدرة والعلم .

الثاني ان يكون هذا الشرط مقدماً على التكليفي مثل ان تقول لان اكرمك زيد يوم الخميس فاكرمه يوم الجمعه

الرابع ان يكون هذا الشرط مقارناً للوضعي كما في مثل شرائط العقود من الماضوية والعربية فانها مقارنة مع الملكية التي هي الحكم الوضعي .

الخامس ان يكون هذا الشرط مقدماً على الوضعي كما في مثل شروط عقد الوصية والسلم والصرف فان شروطها مقدمة على الملكية الحاصلة بعدها بالموت في الاول والقبض في الاخيرين .

السادس ان يكون هذا الشرط متأخراً عن الوضعي كالاجازة في العقد الفضولي بناء على الكشف فانها متأخرة عن الملكية الحاصلة بالعقد

السابع ان يكون هذا الشرط مقارناً للمأمور به مثل الاستقبال بالنسبة الى الصلاة .

الثامن ان يكون هذا الشرط متقدماً عليه مثل الاغسال الليلية المعتبرة لصوم المستحاضة الآتي عند البعض .

التاسع ان يكون هذا الشرط متأخراً كالاغسال الليلية المعتبرة

فى صحة صوم المستحاضة الماضى . اذا عرفت هـذه الاقسام فاعلم ان الثلاثة المقارنة مع المشروط لا اشكال فيهـا و ليست مخالفة للقاعـدة المشهوره عند ارباب المعقول من لزوم كون العلة و اجزائها مقارنة للمعلول زمانا بالاتفاق بخلاف السنة الاخرى .

فان الثلاثه المتـأخره محل اشكال بالاتفاق والثلاثة المقدمة استشكل فيها شيخ مشايخنا صاحب الكفـاية لوجود الملاك الذى ذكرناها فى المتأخره فان هذا الملاك يعمها فلابد لنا من توضيح امرها بحيث لا يلزم نقض القاعده المذكوره .

فنقول معنى كن الشئى شرطا لآخر ليس كون وجوده الخارجى شرطاً له حتى فى المقارن بل كون تصوره ولحاظه وبعبارة اخرى العلم بوجوده فى طرفه فاذا لاحظ هذا الشرط وتصوره فى طرف وجوده فى ذهنه سواءكان مقارناً او متأخراً اومتقدماً يامر به او ينتزع منه الوضع اذاكان ذا مصلحة مرغبة فى طلبه فالشرط هذ اللحاظ لا الوجود الخارجى و قد يمثل له بمن يرى ان زيداً يريد اكرام عالم فى المستقبل فيعطيه الفلوس لذلك فتصور هذا الاكرام شرط لهذا الاعطـاء فلا يرد بهذين الشرطين الاشكال من جهة القاعدة العقلية الملزمة لتقارن العلة والمعلول كما ان هذه القاعدة تلزم كون العلة متقدمة رتبة على المعلول لئلا يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر على فرض عدم تقدمها الـرتبى فانه على هذا الفرض لم يكن احدهما اولى بالعلية والاخر بالمعلولية من العكس

كما ان الوجه في تقارنهما زماناً انهما لو تفاوتا فيكون العلة حين المعلول معدومة فان فرض عدم كونها مؤثره فيه يلزم الخلف وان فرض التأثير يلزم كون المعدوم مؤثرا فالعقل يحكم ببطلانه.

فظهر بما ذكرنا وجه تعميم صاحب الكفاية الاشكال بالنسبة الى التقدم ايضاً من كون دليل المشهور المقتضى للتعادل والتعاصر اعم من مدعاهم الذى هو عدم كون الشرط متأخرا فقط.

واجاب عنه بما خلاصته ان وجوده العلمي اى اذا كان عالماً بتحقق هذا الشرط في ظرفه كان مؤثراً للتكليفي والوضعي .وقد يستدل على ان الشروط الخارجية ليست عللا للحكم بعدم الملازمة بين هذه الشروط و بين الحكم بيان ذالك ان المراد من الشروط المصلحه في الحكم او متعلقه وهذه المصلحة بينها و بين الحكم في الخارج عموم من وجه اذ ربما تتحقق بدون الحكم كما اذا لم يتوجه اليها المولى و ربما تكون بالعكس كما اذا تخيلها فوضع الحكم و لم تكن موجودة و ربما تجتمعان وهذا كاشف عن عدم دخالة وجوداتها الخارجية في الحكم بل الدخيل هو الوجود الذهني الذى يرجع الى العلم بالصلاح .

ولاشك ولا شبهة في ان العلم ربما ينفك عن الواقع فان قلت اطلاق الشرط يقتضى كونه هو الوجود الخارجي لا الذهني قلت قد يتصف هذا الوجود الذهني بالخارجي باعتبار كونه حاكياً عنه و مصادفاً معه

حين الاجتماع كما مر .

ولو تنزلنا فغاية ما ذكرت الظهور الذى لا يقاوم البرهان .

مضافاً الى امكان دفع الاشكال بمنع الصغرى بنهج آخر و هو ان الشرط الذى يكون متأخراً او متقدماً ليس علة تامة والقاعدة المذكوره مربوطة بالعلة التامة والجزء الاخير منها وكم تفاوت بينهما و يمنع الكبرى ايضاً بان القاعدة لو سلمت فهى فى التكوينيات لا الشرعيات فانها امور اعتبارية فلا مانع من تقييد الشارع اياها بشرط متأخر فهو بوجوده المتأخر يكشف عن وجود الواجب كما ان عدمه كاشف عن عدم تحقق فالصوم النهارى ان انضم اليه الغسل الليلى الآتى انكشف عن مطلوب الشارع و الا انكشف عن عدم مطلوبه .

بل قد يخدش القاعدة فى التكوينيات ايضاً بمثل الحمامات ورضا مالكها بالغسل منها فان هذا الغسل مشروط بالاجرة المتأخرة .

وقد يقرر الجواب على عكس ما قررناه بان يقال تارة المراد من الشروط المذكورة لحاظ المأمور به مع هذا الشرط فيقال فى مثل (ان جائك زيد يوم الخميس فاكرمه يوم الجمعة) المشروط فى وجوب الاكرام لحاظه مع مجيىء زيد ولا شك ولا شبهة فى ان هذا اللحاظ موجود حين الشرط و لا تفكيك بينهما اصلا و كذا فى الشروط المتأخرة فيقال فى مثل (ان سافرت فتصدق قبله) ان المشروط ليس الصدقة بل

لحاظها مع شرطية المسافرة البعدية فتأمل .

واخرى بان الشرط المذكور في المقامين الاضافة المحققة بين هذا الاكرام والمجيىء في الاول و بين التصدق والمسافرة في الثاني.

و كذا الكلام في الوضع والمأمور به على اى تقدير .

هيهنا اجوبة اخرى نسبت الى الشيخ الانصارى و جدى النراقى والميرزا الشيرازى و صاحب الفصول من اراد الاطلاع اكثر مما ذكرنا فليرجع الى مكانها منها ما نقل عن فوائد شيخ مشايخنا على فرائد شيخه الانصارى .

و اما كونه شرطاً للمأمور به فيجرى فيه ما ذكرنا غاية الامر.

ولا يكتفى كما اكتفى في السابق في المقام بوجود المتأخر الزعمى واللحاظى .

توضيح المطلب ان في المقام عناوين الاول نفس هذه الامور المسماة بالشروط . الثاني الاضافة بمعنى نسبة المأمور به الى هذه الامور الثالث وجوه و عناوين حاصلة بهذه الاضافات . الرابع الحسن والقبح الخامس الامر والنهى .

فالمراد بشرطية هذه الامور نسبة المأمور به اليها الباعثه للاضافة الباعثه للعناوين الباعثه للحسن والقبح الباعثين للامر والنهى فهذه الاضافة لا فرق فيها بين ان تكون الى الامر المتأخر كحركة اقدامك

الى قدوم عالم المحققة للاستقبال و بين ان تكون الى المقارن كحر كتها الى تأديب شخص المحققة لعنوان التأديب و بين ان تكون الى المتقدم كاضافة السلام الى السلام القبلى المحققة للجوابى .

الاترى ان هذه الاضافات كلها حاليه فمعنى الشرطية هذه فقط.

و ببيان اوضح الكلام فى موضعين الاول فى موضع الثبوت الثانى فى موضع الاثبات اما الاول فانه حيث كان جعل الاحكام الشرعية بيد الشارع فكما له جعل الاحكام معلقة على الشرط المقارن كذلك له جعلها معلقه على المتقدم و المتأخر فح الحكم المطلوب هو المقيد بهذا القيد الذى يختلف فتارة يكون مقارنا كقوله تعالى (لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) و ثانيه يكون متقدماً كما لو امر باكرام زيد فى المستقبل بشرط مجيئه فى الحال.

و ثالثه يكون متأخراً كما اذا امر باكرامه فعلا بشرط مجيئه عندك فى المستقبل .

ولا يخفى ان الحكم فى جميع مامر فعلى بشرط يختلف بحسب الازمنة . اما الموضع الثانى الاثباتى فلا شك ولا شبهة فى انه خلاف الاصل الا ترى ان ظواهر الادلة من مثل (لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) هو كون الاستطاعة مقارنة للحكم فارادة خلافه من كونها متأخرة عنه تحتاج الى معونة القرينة .

ولكن قد يقال استثنى من هذا الاصل الاجازه اللاحقة للعقد الفضولي والشرائط التى فيها القدرة بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة الواجبات في الصلاة فانهما مطابقتان للقاعده بدعوى ان العقد في الاول لا ينسب الى المالك الابعد الاجازه فلا يكون داخلا في عموماته قبلها وان الوجوب في الثاني ارتباطي فلا يتصف ماقبلها بالوجوب قبل لحوق الاجزاء اللاحقه مثل ان التكبيرة لاتتصف به قبل لحوق التسليم ولكنه محتاج الى التأمل

المقدمة الخامسه في الفرق بين كون المقدمة سبباً اوغيره ادعى البعض ان النزاع انما يكون فيما اذا كان المقدمة غير السبب لان المقدمة السببية لابد من الامر بها فقط كيف لايكون كذالك والحال ان القدرة على المسبب وحده غير موجودة لكن المشهور ذهبوا الى بطلانه واجابوا باجوبة منها ان المقدور اعم منه بواسطة او بلاواسطة فح لا مانع من الامر بالمسبب المقدور بواسطة الاسباب العقلية كالعلم والعرفية كالكون على السطح اوالشرعية كالعقد فلا داعى لصرف ظاهر هذه الاوامر الى غيره ولا فرق في ذالك بين الافعال التوليدية اوالمباشرية التى مر تفسيرها الذى هو كون الاول منهما بحيث يترتب عليه المعلول والمسبب بلا اختيار وارادة كالالقاء في النار بالنسبة الى الاحراق والثاني منهما على خلاف ذالك كالقمار وشرب الخمر ومنها الوقوع وهذا ادل دليل على الامكان فان الامر بالمسبب واقع كثيراً مثل الامر بالكفارة والعتق و

لاشك فى كون الصيغة سبباً للعتق وهذا العتق سبباً للكفارة فلا ينحصر الامر بالاسباب فقط كالوضوء والغسل والتيمم التى تكون اسبابا لرفع الحدث كما ادعاه القائل و منها ان هذا الامتناع المذكور بالنسبة الى المسبب وحده موجود فى المشروط ايضاً فيكون التكليف وحده ايضاً تكليفاً غير مقدور فثبت مما ذكرنا ان القول بوجوب المقدمة السببية ايضاً فقط كما عن الواقفية والمعالم على الاوجه تمسكابما ذكر من ان المسبب لايتخلف عن السبب وجود او عدما فالقدرة لامحالة لاتتعلق به بل القدرة على المسبب كالكفارة والعتق المذكورين يجب صرفها الى السبب لان المسبب لاينفك اما مع السبب فالامر به لا يصح لكونه واجباً او او بدونه فانه ممتنع فالتكليف به اما بايجاد الموجود و هذا تحصيل الحاصل او الممتنع وهذا تكليف بما لايطاق بل على اى حال هذا التكليف تكليف بغير المقدور الممتنع لان المكلف على الفرض الاول مجبور على الفعل فلا يصدق القدرة لانها تكون اذا كان الفعل والترك سببين بالنسبة الى الفاعل ان شاء فعل و ان شاء لم يفعل ليس فى محله و خلاصة الجواب ان المقدور لايصير ممتنعاً و قد مر انه اعم من المقدور بالواسطة او بدونها فان القدرة على السبب كافية فى كون المسبب مقدوراً فعلى فرض ترك السبب اختياراً ترك امراً مقدوراً و هو المسبب فيصح عقابه و ان لا يصح خطابه الدراسة . لان الوجوب او الامتناع بالاختيار

لا بنا فی الاختیار عقاباً و ان نافاه تکلیفاً علی الحق فان المسئلة ثلاثیة الاقوال بعضهم مال الی التفریط بحیث قال الامتناع بالاختیار ینافی الاختیار تکلیفا و عقاباً و بعضهم الی الافراط حیث قال لاینافیه کذلک نسب هذا القول الی ابی هاشم المعتزلی و یظهر ایضاً من صاحب القوانین فی مقام نقل حجة القائل بوجوب مقدمه اذا کانت سبباً و بعضهم الی التوسط حیث قال بالمنافات تکلیفاً لا عقاباً و هذا هو المشهور المختار لانه لا مانع من العقاب حیث کان المکلف قادرا فی اوّل الامر لان لا یجعل نفسه مضطرة الی فعل الحرام بارتکاب المقدمة السببیة و مع ذلك جعلها کذالك تبرك هذه المقدمة فارتکب الحرام الذی هو ترك الواجب بسوء اختیاره فیحکم العقل باستحقاقه العقاب بترك هذه المقدمة لانه منته الی اختیاره و بالطبع العقل یحکم بعدم الفرق فی استحقاقه علی الحرام بین کونه مقدور الترك بلا واسطة او معها و انما یحکم بقبح العقاب علی مالا ینتهی الی القدرة اصلا فثبت ان الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقابا و ینافیه تکلیفاً لان الغرض منه ایجاد الداعی والتحریك للمکلف الی المکلف به فعلیه ان کان هذا المکلف به مقدوراً لم یکن الخطاب لغوا حیث یمکن وجود الغرض ولکن اذا کان غیر مقدور کان الخطاب لغوا محضاً و بالبداهة لافرق بین کون مأخذ عدم القدرة سوء الاختیار اول فلو اضطر الانسان نفسه الی ارتکاب الحرام کما القی نفسه فی البئر

فالتكليف ساقط بعد فرض خروج الفعل الذى هو الامساك عنه فى اثنائه عن اختياره لامحالة كما ظهر ان قول ابى هاشم والمحقق القمى الذى هو الميل الى الافراط من انه لاينافيه عقاباً وخطاباً اما الاول فلمامر تحقيقه واما الثانى فلان المولى له الامر فى المثال بحفظ نفسه بدعوى انه لا مانع من التكليف بغير المقدور اذا كان مستندا الى سوء اختياره لا يمكن المساعدة معه ثم لا يخفى عليك ان السيد المرتضى علم الهدى ممن نسب اليه هذا التفضيل من كون المقدمة واجبة اذا كانت سبباً ولكن انكره جماعة منهم المحقق القمى فقال ان كلامه غير دال على ذلك بل ظاهر فى خلافه من كونه قائلا بوجوبها مطلقا فقال فى قوانينه و نسبه جماعة الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق و التقييد فيحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد و يتوقف فى غيره لاحتمال كون الوجوب مقيداً بالنسبة اليه و هذا بعينه قول المشهور فى مقدمات الواجب المطلق الدراسة .

فحاصل غرض السيد على مافى القوانين ان المقدمة السببية غير منفكة عن المطلق لان هذا السبب علة تامة و معه لايجوز تقييد الواجب به لانه تحصيل الحاصل فمع التقييد يصير حاصلا واجباً بعد حصوله بخلاف غيرها المنفك منه فيجوز تقييده به فح يحتمل الوجهان فيه المطلق و المشروط و حيث كان النزاع منحصراً فى المطلق ولا يجيىء

فى المشروط فى الواجب الذى يتحقق و يتمحض للمطلقية و هو ماكان مقدمته سبباً على الفرض يجب مقدمته فهذ القول ليس تفصيلا فى المسئلة انتهى و نحن كما أشرنا اليه فى محل آخر لو كنا و عبارة دريعته من المتوفقين فى فهم غرضه المقدمة السادسة فى ثمرات القول بوجوب المقدمة و عدمه و هى امور الاول جواز قصد التقرب والامتثال على الاول بالاتيان و عدمه على الثانى و يمكن الخدشة فيها بان هذا الجواز و عدمه متوقفان على عباديتها التى لا تتوقف على الوجوب بل على امرها النفسى كما فى الطهارات الثلاث و عدمها كالمتوصل به الى الغير الثانى ترتب الثواب والعقاب والمدح والذم وانكره جماعة وفيه مافيه فان العقل شاهد على خلافه الاترى ان العبد اذا اخذ فى تحصيل مقدمات مطلوب مولاه وارتكب المكاره للوصلة اليه ان العقل بلا شك يمدحه بحسن نيته و سريرته فى مقام توصله الى عرض مولاه كما لاشك فى ان فعل المقدمة على هذه النية انقياد و طاعة فيستلزمان الثواب كما ان خلافهما يستلزم العقاب الثالث عدم جواز اجتماعها مع الحرام على القول بوجوبها و قد سبق بيانه ملحضه ان الفرض فى باب المقدمة حيث كان التوصل الى ذيها فلا دخل لوجوبها وعدمه فى ذالك فان هذا التوصل اذا كانت المقدمة توصيليه يمكن سواء قلنا بالوجوب وعدمه وبالاجتماع و عدمه واذا كانت تعبدية موقوف على الاجتماع

ولكن مع ذالك سواء قلنا بالوجوب وعدمه فالملازمة وعدمها لادخل لهما فى باب الاجتماع الرابع برائة الذمة بفعلها لو تدرالاتيان بواجب فاتى بها لو قلنا بوجوبها وفيه مضافاً الى ان هذه الثمرة ليست كبرى للفقهية فلا تصلح ان تكون ثمرة الاصولية لما مر من ان ملاك الاصولية صلاحية وقوع معلولها كبرى للفقهية كما اذا قلت هذا مقدمة الواجب و كل مقدمة الواجب واجبة فهذا واجب الاترى ان الفقهية التى هى هذا واجب كبريها التى هى كل مقدمة الواجب واجبة معلولة وثمرة للملازمة بين وجوب الشئى و ذيه التى هى اصولية ان البرائة و عدمها تابعان قصد النادر فلو قصد النفسى الاصلى كما هو الظاهر المنصرف اليه الاطلاق فلا برائة ولو قلنا بالوجوب ولـو قصد الاعم فيبرء ولو قلنـا بالعدم الدراسة

الخامس نفى المباحثات وصيرورتهـا واجبة بتقريبين الاول ان ترك الحرام واجب و هذا ذو المقدمة و يتوقف على الاشتغال بفعل من الافعال فيجب هذا الفعل المتوقف اليه الذى هو المقدمة الثانى ان ترك الحرام واجب وهذا مستلزم لفعل شىء فيجب هذا الفعل المتلازم لوجوب اتحاد المتلازمين فى الحكم ان قلت هذا ينافى الاجماع على كـون الاحكام التكليفية خمسة قلت يمكن الجواب عنه بان المراد من النفى نفيه بالعرض لا الذات ولامنافات بينهما على اى حال هذا شبهة معروفة

بالكعبية فوقع جماعة في العويصة في مقام الجواب عنها فمنهم من اعترف بوجوب مقدمة الواجب و نفي المباح و منهم كما عن الحاجبي انه انكرها بل جعل هذه العويصة احد ادلة عدم وجوبها ورد التقريب الاول صغرويا و كرويا اما الصغرى فلانه قد لا يكون هذا الفعل مقدمة لترك الحرام بل مقدمته الصارف عن الحرام نعم لا ينفك عن الاشتغال بالفعل و يستلزمه والفرق بين فح يصير الصارف المذكور واجباً على القول بالوجوب ولاضير فيه و اما الكبرى فلانه ربما لا يكون المكلف قادراً على الحرام فلا يجوز تكليفه به فلا يكون تركه واجباً عليه لما مر من ان التكليف يستلزم ان يكون المكلف به بالنسبة الى المكلف وجوده و عدمه سببين والجواب عن التقريب الثاني بعد تسليم كونهما متلازمين منع عدم اختلافهما في الحكم نعم لو سلمنا تضاد الاحكام لا يجتمع اثنان منها في محل واحد و ليس مما نحن فيه و محض التلازم لا يوجب هذا الاجتماع او سراية حكم احدهما الى الآخر كالمقدمة وذيها و بقية الكلام تاتي في بحث الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده انشاء الله ملحض الكلام في جوابه ان علية ترك الحرام ليست منحصرة في فعل من الافعال بل يمكن ان يكون المؤثر في الترك المذكور غيره من العلل منها الصارف المذكور ثم لا يخفى عليك انا حملنا كلام الكعبي على احسن محامله من ان مراده ان كلما كان مباحاً بالذات فهو واجب

بالعرض لان المحمل الآخر من ان مراده ان كلما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لاغير بديهي البطلان فلما كان مشتبه المقصود قلنا ان تحمل على الاول لا الثاني كما ان الجواب المذكور عن التقرير الاول احسن اجوبة الدراسة .

والا فقد يجاب باجوبة اخرى منها ان هذا لايختص بالمباح فقد يتم بالواجب و فيه ان للكعبي ان يقول يجتمع ح في المقدمة وجوبان من جهتين ولا مانع منه الثاني انه يلزم كون الحرام واجباً كشرب الخمر اذا كان مقدمة لترك قذف المحصنة وجوابه يظهر مما مر من اعتبار الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة كما مر الاشارة اليه من جعل البعض هذه الشبهة دليلا على العدم المقدمة السابعة في كون الوجوب فيما نحن فيه نفسياً اصلياً او تبعياً او غيريا اصلياً او تبعياً وجوه أربعة لاشك في كون الوجوب المتنازع فيه وجوباً شرعياً لاعقلياً لان الثاني بمعنى اللابدية منها ثابت قطعاً كيف لا يكون كذلك والحال انه على فرض خلافه يلزم التهافت و عدم كونه مقدمه لانه في الحقيقة يرجع الى كون شيء مقدمه لشيء آخر كما لا شك في عدم كونه نفسياً اصلياً بمعنى عدم تعلق الخطاب الاصلي بها بحيث يكون الخطاب بذى المقدمة خطابين احدهما به والثاني بها كما مر في صيغة افعل من كون معناها طلب الفعل فقط و ليس معناها طلبه و طلب مقدماته ولا في عدم

كونه نفسياً بداهة ان وجوب شيء لنفسه و مطلوبية لا يستلزمان مطلوبية مقدماته لنفسه فيبقى الوجوب الغيرى التبعى والامر واضح بعد كون الواجب النفسى معناه ما يكون المطلوب من المكلف فى ايجابه نفسه دون توصله به الى غيره والواجب الغيرى مايكون التوصل به الى غيره مطلوباً من المكلف و بعد كون الاصلى ما فهم وجوبه بخطاب مستقل اى غير لازم و تابع لآخر والتبعى مافهم وجوبه تبعاً لآخر فح مقدمة الواجب على القول بالوجوب واجبة غيرياً تبعياً ثم لا يخفى عليه انه قد يقال كما اشار اليه بعض اعاظم العصر ان التقسيم بالنفسى فى هذا المقام الى الاصلى النفسى و الى التبعى النفسى فى مقام الثبوت لا يصح لان الاصلى يتمحض بالنفسى منه لان المراد من الاصلى فى مقامه ان يتعلق عرض المولى به تفصيلا و يكون مورد التفاته كذالك و من التبعى ان يتعلق به تبعاً فهذا كما ترى يصح بالنسبة الى الغيرى فقط لا النفسى واما فى مقام الاثبات فانهم قالوفيه ان المراد بالاصلى ماكان غرضاً بالتفهيم من الخطاب بحيث يكون دلالة الكلام عليه بالمطابقة و بالتبعى ما لم يكن كذالك بل كانت دلالة الكلام عليه بالتبع والالتزام فعلى هذا يرد عليهم ايضاً ان الواجب لاينحصر بالقسمين بل يكون قسماً ثالثاً و هو ما لم يكن الواجب مقصودا بالافهام من الخطاب اصلا لا محالة لا اصالة ولا تبعا مثل ماكان مدلولا لدليل غير لفظى لبى من اجماع

و عقل و غیرهما و لکن یمکن ان یقال فی جوابه ان التبعی حیث یکون ظاهره مرتبطا بعالم اللفظ فقط فلا ینافی کونه مطلوبا لنفسه للمولی فی غیر هذا المقام فعلی هذا یصح تقسیم النفسی الی الاصلی والتبعی فالاول ما کان مقصوداً للمولی لنفسه بدلالة اللفظ علیه مطابقة والثانی ماکان مقصودا لنفسه بدلالته علیه بتبع غیره فی الدلالة لا فی المطلوبیة فلا یرد الاشکال الاول . **الدراسة** کما یمکن ان یقال فی دفع الاشکال الثانی الوارد علی مرتبة الاثبات بالنسبة الی الاصلی والتبعی بان الاشکال وارد اذا فرضنا کون المراد من التبعی انه تابع للفظ المذکور ولکن علی هذا الفرض لا یرد الاشکال الاول کما قلنا فح یرد الاشکال الثانی لانه یمکن ان یکون قسم ثالث مثل ما ذکر ولکن للمقسم ان یجیب ان المراد من التبعی اعم مما کان تبعا للفظ المذکور او تبعا لغیر اللفظ بان یکون معناه مالایکون مرادامن اللفظ اصالة فانه علی قسمین الاول من السالبة بانتفاء المحمول الثانی منهما بانتفاء الموضوع فیدخل مورد النقص الذی هو الثانی فی التبعی بهذا المعنی فلایرد الاشکال الثانی فیصیر نتیجة الکلام ان احد الاشکالین غیر وارد لان المراد من التبعی اما یکون تبعاً للفظ المذکور فقط و ان کان غرضاً للمولی لنفسه فیصیر نتیجته الی صحة تقسیم النفسی الی الاصلی والتبعی و اما یکون تبعاً لغیره لفظاً کان اولا فیصیر نتیجته الی عدم حصره

الى عالم اللفظ حتى لا يشمل مدلول عقل او غيره من الدليل اللبى فلا يرد الاشكال الثانى .

المقدمة الثامنة هل يختص النزاع بمقدمات ما ثبت وجوبه بلفظ اولا بل يجرى فيما ثبت بغيره من الدليل اللبى قد يقال بالاول لان سياق العبارات من ان الامر بشيىء يقتضى الامر بما لا يتم الا به اولا يدل عليه كعبارة السيد المرتضى فى ذريعته و عبارة صاحب القوانين اختلف الاصوليون فى ان الامر بشيىء يقتضى ايجاب مقدماته مطلقاً اولا على اقوال و صاحب الفصول من ان الامر بالشيىء مطلقاً يقتضى ايجاب مالا يتم بدونه من المقدمات الجائزة وفاقاً لاكثر المحققين و قد يقال بالثانى لاستدلال علماء الكلام على وجوب مقدمات الواجب العقلى بهذا بل الفقها يستدلون على وجوبها ولو ثبت بالاجماع مثل صاحب الكفاية مقدمة الواجب واجبة سيما اذا قلنا كما قال ان الكلام فى الملازمة بين وجوب الشيىء و وجوب مقدمته و لكن الظاهر الذى ينبغى الاتكال عليه ان النزاع لا يختص فيما ثبت وجوبه بلفظ افعل ومافى معناه بل يجرى فيما ثبت وجوب الواجب من غير اللفظ فالمبحوث عنه فى مسئلة مقدمة الواجب كما اشار اليه شيخ مشايخنا صاحب الكفاية اعلى الله مقامه انما هو ثبوت الملازمة بين وجوب شئى ووجوب مقدمته عقلا باى وجه ثبت

هذا الوجوب فعلى ماذكر يدخل في النزاع الوجوب الذى ثبت بالاجماع مثل وجوب السوره فى كل ركعة بعد الحمد فعلى القول بوجوب المقدمة و لحاظ تفرد الامامية بجزئية البسمله لكل سورة يجب تعيينها قبل البسمله مقدمة لها والذى ثبت بالعقل كثبات شكر المنعم الذى يتوقف على معرفته التى تتوقف حال على النظر المحصل لها فعلى القول بالوجوب يجب معرفته كما يجب النظر المحصل مقدمة لها فحاصل الكلام ان وجوب المقدمة كان من باب الملازمة العقلية بين وجوبها و وجوب ذيها فالعقل لا يفرق بين ما ثبت وجوب ذيها بلفظ اوغيره من الدليل اللبى **الدراسة**

المقدمة التاسعة فى ان الامر المطلق حقيقة فى الواجب المطلق او اعم قال المشهور ان الامر المطلق حقيقة فى خصوص المطلق وهو الحق لوجوه الاول التبادر فلا شك و شبهة فى ان المنسبق الى فهم المخاطب هو المطلق وقد مر منا ان هذا السبق اثر للوضع اذا كان من حاق اللفظ فتنتقل من الاثر الى المؤثر بترتيب قياس انى لدلالته على انية الحكم اى اثره ومعلوله بمعنى ان الحد الوسط يكون معلولا للحكم لا علة له مضافاً الى كونه واسطة فى الاثبات فيقال هذا المعنى متبادر من نفس اللفظ و كل ما تبادر منه كذالك فهو موضوع له فهذا المعنى موضوع له فقد اتضح من ذالك ان الانتقال من التبادر الى الوضع انتقال

من المعلول الى علته الثانى صحة الحمل اوعدم صحة السلب بـالنسبة اليه و قد مر ايضاً ان الحق كونها علامة للحقيقة الثالث عدم صحة الحمل و صحة السلب بالنسبة الى المشروط والامر واضح سيما على المختار من كونه غير واجب قبل حصول القيد و كونه قيد اللهيئة فلا وجوب ولا طلب قبله فلا يبقى شك ولا شبهة فى ان اطلاق الواجب عليه على سبيل المجاز فلازمه عدم صحة الحمل و صحة السلب الرابع الظهور فانـه لا ينبغى الشك ولا الريب فى ان الظاهر من قول الامر اذا قال افعل كذا عدم اشراطه بشيء فلذا لو تركه المأمور معتذراً باحتمال الاشتراط ذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمخالفة ظاهر الامر ان قلت هذا الدليل اخص من المدعى لانه دال على ان المنصرف اليه المطلق فح يمكن ان يكون هذا الانصراف لوجه آخر سوى الوضع فلا يدل على كونه حقيقة فيه فقط و مجازاً فى غيره قلت هذا الانصراف مع ضم ما ذكر من كونه اثر حاق اللفظ دليل قطعا غاية الامر يمكن الخدشة فى جعله مستقلا بل للقائل ان يقول يرجع الى الوجه السابق ولكن لامشاحة فى هذا الاصطلاح و احتج السيد فى قبال المشهور على مسلكه من كونه مشتركا لفظياً بينه و بين المشروط كما هو دابه فى امثال المقام باستعماله فيهما والاستعمال دليل الحقيقة فكان حقيقة فى كليهما و اجيب كما فى غير مقام بـان الاستعمال اعم من الحقيقة فلا يدل العام على الخاص فان قلت قول المشهور

ظاهر الاستعمال الحقيقة ينافي الجواب المذكور قلت قد مر الجواب في الجمع بينهما بما ملحظه ان ههنا مورد بين الاول وهو الذي يكون الآن الكلام فيه ان الشك في كون المستعمل فيه حقيقة او مجازاً بمعنى انا نعلم المستعمل فيه و لكن لانعلم ولا تميز الحقيقة من المجاز فالسيد المرتضى تقول في هذا المورد الاستعمال د ل على حقيقية المستعمل فيه و لكن المشهور ينكرونها و يقولون انه اعم الثاني ان نعلم الحقيقة و غيرها من المجاز ولكن نشك في كون المراد والمستعمل فيه هي او المجاز فيقول المشهور في هذا المورد ظاهر الاستعمال الحقيقة

الدراسة

المقدمة العاشرة هل مطلق الواجب تبعقية المدح والثواب على الفعل والذم والعقاب على الترك او يختص ذالك بالاصل ذهب المشهور الى الاول لان العقل يحكم بالبديهية على ان الطاعة والمعصية تستلزمان ما ذكر ولا شك ولا شبهة في صدقهما على الاتيان بجميع الواجبات و عدمه بل الاول يصدق على غيرها ايضاً لان المعيار فيه على الامتثال الذي لا يتوقف على الاتيان بالواجب فقط و ذهب طائفة منهم شيخ مشايخنا صاحب الكفاية الى الثاني و حيث لم يأت بدليل كاف فضعيف لا يحتاج الى اطالة الكلام فانه جعلها من لوازم القرب والبعد وادعى باختصاصهما بالنفسي مع انه عين الدعوى لاستقلال العقل بحصول القرب

بمجرد الاتيان بالمقدمة اذا كان القصد التوصل بها الى ذيها و حصول البعد بمخالفتها و فصل بعض اعاظم العصر بين الثواب والعقاب فقال نترتب الاول ووجهه ظاهر لانه مترتب على مطلق الامتثال كما مر وعدم الثاني و لكنه لم يأت ايضاً بوجه الاعلى نحو المصادرة على المطلوب فقال في محاضراته ضرورة ان المدار في حصول المعصية و هتك المولى انما هو مخالفة الامر النفسي فلا اثر لمخالفة الامر الغيري بما هو غيري اصلا و مال الى العكس بعض آخر وقد يفصل كما يظهر من صاحب القوانين بين الاصلي منه فيترتبان عليه والتبعي فلا وقد يستدل للقول الثاني بما في الفصول فقال فيه التحقيق ان الواجب الغيري لايستحق على تركه العقاب و ان كان اصلياً كما كما ان الواجب النفسي يستحق على تركه العقاب و ان كان تبعياً للقطع بان المولى اذا قال لبعض عبيده اذهب الى السوق واشتر اللحم وقال لآخر اشتر اللحم منه من غير الامر بذهابه اليه كانا متساويين في استحقاق العقوبة على المخالفة من هذه الجهة فلا يعاقبان الا عقابا واحدا غرضه ان الواجب الغيري ان ترتب عليه العقاب فاللازم ترتب العقابين في الاول فعدمهما دليل على العدم و لكن يمكن الجواب عنه بان عدم ترتب عقاب متعدد لا يدل على عدم الاستحقاق لانه للقائل بالتعدد ان يقول في هذا الفرض يتداخلان و بيدك احدهما في الآخر نفي كلام في ان هذا التعقب سواء قلنا في

جميع الواجبات او بعضها هل هو على سبيل الاستحقاق اولا فنقول ذهب شيخ مشايخنا الى ان الاستحقاق في الموردين موجود و تمسك باستقلال العقل فيهما و ذهب جماعة الى التفضيل فانكروا الاول لوجهين الاول ان اوامر المولى الحقيقي كاوامر الطبيب بالنسبة الى المريض فالمصالح المستورة فيها عائده الى المأمور فنتيجته عكس القول الاول فان المولى عليهذا يستحق الاجر على المأمور الثاني ان العبد ولو فعل مافعل عمل بوظائف عبوديته لانه ملك لمولاه في جميع شئونه فيترتب الثواب على الامتثال على سبيل الفضل المحض لا الاستحقاق و اثبتوه في الثاني والذي ينبغي ان يقال في المقام ان يقال فيه ان مراد المثبتين ان كان انه يوجد في العبد درجة ينال بها اجر المطيعين فالاستحقاق بهذا المعنى مما لا شك فيه لانه ليس عمل السامع المطيع والعنود المتمرد اثره واحد و ان كان مرادهم ان العبد يستحق بالعمل كمثل الاجراء بحيث لو لم يعوضه المولى كان له ظالما فلا نسلمه الدراسة

المقدمة الحادية عشرة في ان المقدمة تنقسم تارة الى المقدورة و غير المقدورة والاول واضح و اما الثاني فهو ايضاً اما غير مقدورة عقلا كالحج مع سد الطريق او غير مقدورة شرعاً كالحج مع احتمال عدو في الطريق او حصول مرض فيه أو شدته وغيرها من المقدمات المحرمة و غير المقدورة شرعاً كغير المقدورة عقلا و على اى حال هل يلزم

تقييد المقدمات فى هذا المقام بالمقدورة كما فى الفصول اولا يلزم كما فى القوانين فانه قال فى المقدمة الرابعة من مقدمات هذا البحث الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى و الا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع فى وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه حاصل غرضه ان النزاع حيث كان فى الواجب المطلق وكان مقدمات غير مقدورة لا تنفك عن كون ذيها واجباً مشروطاً كالبلوغ والعقل والقدرة والعلم بمعنى انه كلما كان المقدمة غير مقدورة لايكون ذوها واجباً مطلقاً فعلى هذا لا يلزم تقييد المقدمات بالمقدورة و مال الى الاول صاحب الفصول فقال الحق ان الامر بالشيئى مطلقاً يقتضى ايجاب مالا يتم بدونه من المقدمات الجائزة وفاقاً لاكثر المحققين و انما قيدنا الامر بكونه مطلقاً احترازاً عن مقدمات الامر المشروط قبل حصول الشرط فانها لا تجب من حيث كونها مقدمة له اجماعاً لظهور ان وجوب المقدمة على القول به يتوقف على وجوب ذى المقدمة فيمتنع بدونه الى ان قال فى وجه احتياج العنوان بتقييد المقدمة بالجائزة ورد من زعم عدمه و ما يقال من ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الجائزة والمقدورة مطلق و بالنسبة الى المحرمة وغير المقدورة مشروط فيخرج عن العنوان مما لايصغى اليه فقال و حيث خفى وجه

هذا التقييد على الفاضل المعاصر تركه معترضا على من اعتبره بانه لا وجه له الا التوضيح فان الامر المطلق لا يكون مقدماته الا مقدورة و ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة يكون مشروطاً وقد سبقة الى ذالك غيره و هو كما ترى و لكنا نجيب عن الفصول بان المقدمات المحرمة و ان كانت غير مقدورة شرعاً لكن نظر صاحب القوانين منصرف عن هذا القسم من الغير المقدورة عقلا من الشرائط العامة و وقت الحج للمستطيع كما يمكن الاشكال على عنوان كليهما من ان الامر بالشيء الخ لانا قد قلنا ان النزاع فى مطلق الوجوب سواء فهم من الامر اللفظى او غيره **الدراسة**

اذا عرفت ما ذكرنا فنقول ذهب اكثر الاصوليين منهم صاحب الفصول الى الوجوب مطلقاً و ذهب صاحب القوانين والبعض الآخر على ما نقله البيضاوى فى المنهاج والشهيد الثانى فى تمهيد القواعد الى عدمه و وهب بن الحاجب الى وجوبها اذا كانت شرطاً شرعياً و ذهب الواقفيه الى وجوبها اذا كانت سبباً دون غيره كما نقل البعض هذا القول عن السيد المرتضى و نسبه الى الوهم صاحب القوالين فقال بل السيد قائل بوجوب مقدمة الواجب المطلق مطلقاً و قد مر منا تفصيل هذا الكلام و نقل عبارة السيد و توقفنا فيها و فى الحكومة بين الطرفين و ههنا اقوال غير ذالك مثل قول صاحب المعالم بوجوب المقدمه اذا اراد

المكلف الاتيان بذيها على ظاهر عبارته التى هى فى بحث الضد وهى هذه و ايضاً فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلا على الوجوب فى حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها وقول الشيخ الانصارى بوجوبها مع قصد التوصل بها الى ذيها فان قلت ظاهر القولين يرجع الى قول واحد قلنا لعل الفرق بينهما ــــــــــــا ما هو الفرق بين قول المشهور فى المعلق و قول الشيخ فيه من كون القيد الذى هو القصد ههنا راجعاً الى الوجوب على قول صاحب المعالم و راجعاً الى الوجود على قول الانصارى و قول الفصول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة بمعنى وجوبها مع ترتب ذيها عليها وقد اورد على صاحب المعالم بامرين الاول ان هذا يرجع الى كون وجوب المقدمة مشروطاً فى كل حال ولو كان ذوها مطلقاً و هذا باطل لتبعية المقدمة لذيها فى الاطلاق والاشتراط مثلا اذا كان الحج واجباً مطلقاً فالسير و تحصيل الزاد واجب مطلقاً و اذا كانت الصلاة واجبة مطلقة فتحصيل الوضوء والغسل والطهارة الترابية واجباً مطلقاً و اذا كان حج غير المستطيع مشروطاً فتحصيل الزاد والسير مشروط و فى هذا المقام ليس التبعية موجودة لان معنى هذا القول ان المقدمة واجبة مع اشتراط ارادة المكلف اياها كيف ذالك مع ان الترشح المذكور لابد من أن يكون من ذى المقدمة و ترشح الوجوب المشروط من الوجوب المطلق ليس

بصحيح بل قيل انه اعجب من اصل وجوب المقدمة على القول بعدمه الثانى انه يودى الى اباحة الواجب مع عدم ارادة المكلف اياها فاذا لابد من ان نقول ان المناط فى الوجوب على القول به التوقف فقط سواء اراد المكلف ذاها اولم يرد ر اورد على صاحب التقريرات الشيخ الانصارى بان المقدمة لاتخلو اماتكون من العبادات اولا فان كان الاول فتارة نقول بكونها عبادات نفسيه ذوات اوامر كذائية واخرى لا نقول بها فان كان القسم الاول كالطهارات الثلث على الاقوى كما مر منا الاشارة اليه فى تعليقتنا على العروة الوثقى فالمكلف قبل دخول وقتها يأتى بها للامر النفسى او حسنها و رجحانها الذاتيين من دون حاجة الى قصد التوصل المذكور . **الدراسة**

و اما القسم الثانى الذى لم يكن مأموراً به نفسياً فى حد ذاته فكذالك لا نحتاج الى اعتبار هذا القصد بل فيه اشكال لحرق الاجماع لان قصد الامر الغيرى المفروض فى هذا القسم يكفى فانه مما لا ينفك عن قصد ذيها فلا يكون النزاع الا لفظياً محضا مضافا الى انالو اعتبرنا قصد التوصل فى هذا المقام و كان هذا العنوان ملاكا فلازمه كفاية هذا القصد بنفسه و ان لم يقصد امرها الغيرى ولو على القول بعدم كونها عبادات نفسيه كما هو المفروض و هذا خلاف الاجماع المركب لان الفقهاء طائفتان احديهما يقولون انها عبادات نفسيه فلا يعتبرون فيها

قصد غاية من الغايات اصلا كما هو الحق واخريهما لايقولون كذالك فيعتبرون قصد امرها الغيرى فلا يكون قول ثالث فتأمل و اما ان كانت غير العبادات فالملاك فى هذا القسم الذى هو الثالث من الاقسام ماقلنا فى جواب صاحب المعالم فى وجوب المقدمة من التوقف سواء قصد التوصل الى ذيها اولا و دليله ان المكلف لو جاء بها من غير قصد التوصل المذكور لكان مجزياً و بكلمة اخرى لوكان الملاك غير ما ذكرنا لم يحصل الفرض بدونه مع انه يحصل اللهم الا ان بوجه مراد الشيخ من اعتبار قصد التوصل فى وجوبها بان هذا القصد معتبر فى مقام الامتثال و ترتب الثواب لا حصول اصل الفرض و سقوطه و اما قول صاحب الفصول فمردود من حيث ان الفرض لابد منه فى الامر بالواجب كما يترتب عليه لئلا يلزم اللغو والذى هو مترتب على هذا الواجب هو التمكن من الاتيان بذى المقدمة لا نفس ترتبه عليه والامر تابع لثبوتاً وسقوطاً والعجب من بعض اعاظم العصر حيث انه ايد كلام الفصول بتضعيف هذا الرد بان التمكن من الاتيان المذكور ليس غرضاً من الامر بالمقدمة لان هذا التمكن ليس من آثار الاتيان بالمقدمة بل من آثار التمكن من المقدمة لان المقدور بالواسطة مقدور غفلة منه بان كون هذا التمكن من آثار التمكن من المقدمة لو سلم لاينا فى كونه من آثار الاتيان بها بل يستلزم كونه من آثار نفس الاتيان بها بالاولوية ثم اضاف ادام الله ظله

على ذالك بقوله اضف الى ذالك ان القدرة على الواجب لو كانت متوقفه على الاتيان بالمقدمة لجاء للمكلف تفويت الواجب بترك مقدمته بداهة ان القدرة ليست بواجبة التحصيل مع ان جواب هذا الوجه الذى هو عدم وجوب تحصيل القدرة على المكلف ليس على سبيل الكليه كيف يكون ذالك والحال ان كل المقدمات من باب تحصيل القدرة على ذيها وقد مر ان المطلقة منها واجبة مثل تحصيل الرفقة والزاد والراحلة للمستطيع فبما ذكرنا من تضعيف ادلة القائلين بوجوب خصة خاصة منها ظهر ضعف القول بوجوبها مطلقاً فلابد لنا لتوضيح الحال من نقل مأخذ قولهم فاستدلوا على ذلك بوجوه الاول عن الاشاعرة من انها لولم تجب لجاز تركها فح ان نفى الواجب ذو المقدمة على وجوبه يصير تكليفاً لغير المقدور وان لا ينفى على وجوبه فهذا خلاف الفرض فالثانى باطل فالمقدم مثله فيصير المقدمة واجبة و جوابه يظهر **الدراسة** مما ذكرنا سابقاً من انه شبهة فى مقابلة البديهة لانه من البديهى ان هذا التكليف كان مقدوراً غاية الامر مقدور بالواسطة التى هى المقدمة والقول بعدم وجوبها الشرعى لا يستلزم عدم وجوبها العقلى الذى لابد منه فيصح العقاب على ترك هذا الواجب فهل معنى الوجوب الا هذا الثانى وجود الاوامر الغيرية فى الشرعيات والعرفيات مثل اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الخ و مثل اغسل ثوبك

من ابوال مالا يو كل لحمه ومثل ادخل السوق و اشتر اللحم فح يكون هذا برهاناً واضحاً على وجوبها لان هذه الاوامر لابد من ان تكون للملاك فهو لا يخلو من وجهين اما يكون ملاك و جب نفسى و هذا خلف واما يكون ملاك امر غيرى وهو المطلوب و جوابه ان هذه الاوامر كاوامر شرائط المعاملات ارشاد الى جزئية المأمور به وشرطيته الثالث الوجدان و جعلوه اقوى شاهد على ذالك فمن اشتاق الى شيء اشتاق الى مقدمته اشتياقه الى ذالك الشيء ولا فرق فى ذالك بين ان يصرح بذالك اولا والجواب عنه ان الاشتياق الى مقدمة ما اراده لا شك فيه ولا ريب لكن هذا لا يستلزم ان يتعلق به خطاب مستقل كما هو محل النزاع فيمكن الدعوى على العكس بان الوجدان شاهد على ان الملازمة بين اعتبار شيء على المكلف و اعتبار مقدماته غير ثابتة نعم لا ينكر ان مقتضى العقل الاتيان بها فهذا يكفى فى المقام و اما القول بوجوب مقدمة سببية فقدمر مع جوابه والظاهر ان المسلم قول صاحب المعالم به و اما السيد المرتضى فقيه ثلثة اقوال بعضهم فهم من كلامه انه اختار هذا القول و بعضهم جزم بخلافه فقال انه اختار القول بوجوب مطلق المقدمة ولكنا لو خلينا وعبارة ذريعته فقط ففى وقفه ولا نجزم باحد القولين و اما التفضيل بين الشرط الشرعى و غيره بان الاول لو لم يكن واجباً لما كان شرطاً لعدم دلالة العقل والعرف عليه بخلافهما فقد اورد عليه

شيخ مشايخنا صاحب الكفاية بوجهين الاول ان الشرط الشرعى يرجع الى العقلى لان الشيء اذا كان مشروطاً بشيء ولو شرعاً فالعقل يحكم بعد ذالك بعدم وجوده مع عدمه الثانى انه يستلزم الدور لان الفرض ان الامر تعلق بعنوان المقدمة فعلى هذا الامر موقوف على المقدمة توقف المحمول على الموضوع فاذا كانت المقدمة موقوفة على الامر كما هو المفروض فهذا دور صريح و نحن نقول عليه امور ثلثة مضافاً الى ما ذكر شيخ مشايخنا اعلى الله مقامه الاول انه لا يثبت عدم وجوب غير الشرط الثانى انه اعم من المدعى لدلالته على وجوب كل مقدمة شرعية شرطاً كانت او غيره الثالث ان كلامنا فى الوجوب المترشح من ذى المقدمة اليها لا فى وجوبها المستفاد من خطاب مستقل مثل اذاقمتم الى الصلاة فاغسلوا الخ فاذا عرفت ما فى الوجوه المذكورة للوجوب مطلقاً او التفصيل من الركاكه والسخافة **الدراسة**

ظهر لك ان الحق القول بعدم الوجوب ان كان مراد القائل به ان ههنا خطابين مستقلين بحيث يعاقب على كل منهما و يحكم العرف بان الآتى بالمأمور به ذى مقدمات آت بمأمور به متعدد و ممتثل به لان من البديهى ان الامر بالعكس فان من اتى بالمأمور به المذكور امتثل امتثالا واحدا و ان اتى بمقدمات لا تخصى يستفاد وجوبها يتبع ذيها ولا ينافى هذا عدم جواز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض لانه

لعله من باب دلالة الاشارة التى قد مر تفسيرها و تفسير دلالة التنبيه والايماء والاقتضاء حيث قلنا فى المقدمة الاولى من المذكورة التى كانت فى اقسام الدلالة فعلم من ذالك ان دلالة التنبيه والايماء واحدة و معناهما افادة المتكلم بكلامه علية شىء اقترن به بمضمونه لولا علية ذالك الشىء لذالك المضمون لبعد الاقتران و مثلنا لها بقول النبى كفر بعد قول الاعرابى هلكت و اهلكت واقعت عيالى فى شهر رمضان الدال على علية المواقعة للتكفير و دلالة الاشارة التى هى ان يحكم العقل بعد التأمل فى الخطاب و فى شىء آخر يكون هذا الشىء لازماً فى اعتقاد المتكلم مرضياً له و ان لم يدل عليه خطاب الوضع ولم يقصد ايضاً بل لم يلتفت اليه فتأمل و جعلنا منها دلالة الآيتين على كون اقل الحمل ستة اشهر الا ترى انه ليس مقصود الامر بل ربما لا يكون لا يكون ملتفتاً اليه حتى يقال انه امر به مع عدم جواز تصريح المتكلم بان هذا المعنى المستفاد ليس بصحيح و دلالة الاقتضاء ما يكون مقصود اللافظ و موقوفاً عليه صدق الكلام او صحته شرعاً او عقلا الخ و لذا قلنا فى اصول الامامية ما هذا نص عبارته ان اغلب ما يؤتى به يكون ذا مقدمات اختيارية لابد منها فى مقام تحصيله فيلزمه العقل بالاتيان بها و لكنه لا يوجب تقدد المأمور به حتى لو تمكن المأمور الاتيان به بدونه و اتى به واقتصر عليه لكان ممتثلا نعم لا يكاد ينكر امكان كون

بعض المقدمات ذا خصوصية مبينة بلسان الامر فح كان الامر بذيها امرا بها بالتبع مثل ما اذا ورد اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة وبذالك ظهر ان اوامر الشريعة الواقفة في الآيات او الروايات المتوقفة على مقدمات عقليه او عادية ماتى بها في مقام امتثالها ليست واجبات شرعية مولويه مأموراً بها ولو بالتبع سوى مـا كان منها من المقدمات الجعلية الشرعية مثل الظهور السابق .

الاصل الخامس عشر في بحث الاضداد وان الامر بضد هل يقتضي النهي عن ضده اولا فينبغي التنبيه على امور الاول ان هذا البحث من المسائل الاصولية لان الملاك فيها موجود لوقوع نتيجتها علة للكبرى المسئلة الفقهيه الدراسة

مثلا البحث ههنا في ان مثل لازالة هل يقتضي النهي عن الصلاة اولا فالصلاة منهى عنها مسئلة فقهيه والصلاة ضد الازالة المأمور بهـا صغرى هذه المسئلة وكل ضد المأمور به منهى عنه كبرى هذه المسئلة الاترى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده علة لهذه الكبرى فلـذا قلنا انها مسئلة اصولية الثاني هل النزاع في المرحلة الثبوتية اوالاثباتية فلا يخفى عليك انه ان كان الكلام في دلالة الدليل على حرمة الضد باحدى الدلالات فالبحث لا محالة يصير اثباتياً و ان كان فـي مطلـق الحكم المستفاد من دليل سواء كان لفظياً او لبياً فالبحث ثبوتي وحيث

ان البحث في الملازمة بين فعل المأمور به و ترك الضد او في كون هذا الترك مقدمة لهذا الفعل والبحث عن هذا الامـر لا يختص بـاللفظى فالبحث ثبوتى عقلى لا الاثباتى اللفظى الثالث كل امرين اذا لو خطا اما يكونان مثلين او خلافين او متضايقين او ضدين اوالعدم والملكة او نقيضين على هذاالترتيب لانهما ان كانا من نوع واحد كالسوادين فالاول والافان اجتمعاً كالبياض والحلاوة فالثانى و الا فلهما اسمان الاول المشترك بين هذه الاقسام الآتية و هو المتقابلان الثانى المختص بكل منها لانهما اما وجود بان ملازمان في التفعل والتصور كالثبوة والابوة فالثالث و اما غير ملازمين كالسواد والبياض فالرابع و اما غير وجود بين بل احدهما وجودى والآخر عدمى فان كان هذا العدم ممايشترط في صدفة قـابلية محله للوجود كالعمى والبصير والسكوت والتكلم فالخامس و ان لا يشترط كالايجاب والسلب فالسادس الرابع ان الضد المذكور في البحث ليس المراد منه ضدا اصطلاحياً عند اهل المفعول قد مر تفسيره بالامرين الوجود بين غير المجتمعين والمتلازمين في التفعل لوجهين الاول ان التمثيل يشمل مطلق المتراجمين في الوجود لا يقدر المكلف على الجمع بينهما كالصوم في يومين الثانى انهم قسموه على ثلثة اقسام الاول ضد خاص مثل خصوص الصلاة للازالة الثانـى احد الاضداد الوجودية لا بعينه الثالث مطلق ترك المأمور به الامر الخامس

ان هذا الاقتضاء على وجهين اما من باب المقدمة المذكورة فى السابق او من باب الملازمة اما الاول فمعناه ان الضدين حيث يكون بينهما المنافرة فيكون فعل المأمور به من مقدماته ترك ضده مثل الازالة المأمور بها تتوقف على ترك الصلاة التى هى ضده فكما ان مقدمة الواجب واجبة فى سائر المقامات فكذا ههنا هذا الترك واجب فيصير فعله منهيا عنه فلذا قالو ان الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده اما الثانى فمعناه ان فعل المأمور به ملازم لترك ضده فاذا كان هذا الفعل واجباً فكذا ملازمه الذى هو ترك ضده واجب فيصير فعله متهيا عنه حراماً فقالوا ان الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده بل قد يقال ان الاقتضاء ههنا على نحو اشد بنحوين الاول على نحو الغيبيه كما عن الفصول مثل ان يقال ان معنى ازل النجاسة عن المسجد لا تترك الازالة اى النهى عن تركها

الدراسة السادس هل يختص النزاع بما اذا كان المأمور به واجباً مضيقاً والضد موسعاً كما فى مثل الازالة التى تجب فوراً اولا بل يشتمل مو سعين كالامر باداء الشهادة بالنسبة الى الصلاة مع فرض سعة وقتهما و مضيقين كالامر بالازالة والصلاة فى ضيق الوقت وضد غير واجب ايضاً كالامر بالاقامة لقضاء شهر رمضان مع ضيقة بالنسبة الى السفر غير الواجب فالمحقق القمى فى المقدمة الرابعة من هذا البحث مال الى الاول فانه قال فيها موضع النزاع اذا كان المأمور به مضيقا والضد موسعا

ولو كانا موسعين فلا نزاع و اما لو كانا مضيقين فيلاحظ ماهو الاهم انتهى
وعن تقريرات الشيخ الانصارى الثانى فانه بعد نقل عبارة القمى قال يمكن
المناقشة فى هذا المقام اولا بان اخراج الموسعين من محل النزاع مما
لا وجه له فان الملازمة التى اثبتوها بين الامر بالشيء والنهى عن
ضده عقلية سارية فى جميع الاوامر فكما ان الامر المضيق يقتضى النهى
عن ضده الموسع كذالك الامر الموسع يقتضى ذالك من غير فرق
والحاكم بذالك هو العقل على القول بالاقتضاء غاية الامر ان النهى فى
الموضعين يختلف حسب اختلاف الامرين فالامر المضيق يقتضى النهى
عن ضده على جهة تضييق والتعيين والامر الموسع يقتضيه على جهة
التوسعة والتخيير الى ان قال وهكذا الكلام فى المضيقين المتساويين
فى الاهمية فان قاعدة الاقتضاء المذكورة قاضية باقتضاء كل منهما
النهى عن الآخر على سبيل التخيير العارض للامرين باعتبار التراحم
والتكافو الى ان قال و ثانياً حصر النزاع فيما اذا كان الضد من الواجبات
الموسعة غير جيد لانهم يتفرعون على هذه المسئلة حرمة السفر وفساد
المعاملات مع عدم كونهما من الواجبات جدا فضلا عن كونهما موسعين
فالتحقيق ارخاء العنان الى اودية المباحات والمكروهات والمستحبات
لان اقتضاء الامر المضيق النهى عن الضد لا اختصاص له بما اذا كان الضد
واجباً كما لا يخفى انتهى ونحن نقول اولا ان تحقيق المقام الذى يقتضيه

ان الاقسام ربما تصل الى عشرة لان الموسعين على ثلثة اقسام لانهما اما يكونان من حق الله كصلاة النذر المطلق مع صلاة الظهر فى اول وقتها اومن حق الناس كاداء الدينين الموسعين او احدهما من حق الله كصلاة النذر المطلق والآخر من حق الناس كاداء الدين الموسع و كذا المضيقان فانهما ايضاً على ثلثة اقسام اولها يكون كلاهما حق الله كازالة النجاسة عن المسجد وصلاة الظهر فى آخر وقتها ثانيها يكون كلاهما حق الناس كانقاذ الغريق و اداء الدين المعجل مع مطالبة الدائن ثالثها ان يكون احدهما حق الله كصلاة الظهر فى آخر وقتها والآخر من حق الناس كاداء الدين المضيق او مختلفاً فهما على اربعة اقسام احدها كلاهما المضيق والموسع حق الله كازالة النجاسة عن المسجد و صلاة الظهر فى اول وقتها وثانيها ان يكون كلاهما حق الناس كانقاذ الغريق المضيق و اداء الدين الموسع و ثالثها ان يكون حق الله مضيقاً كازالة النجاسة عن المسجد و اداء الدين الموسع و رابعها عكس الثالث كاداء الدين المعجل وصلاة الظهر فى اول وقتها فمع كون احدهما مضيقاً فيرجح على الآخر سواء كان من حق الله اوالناس و مع سعتهما فيخير فى تقديم ايهما شاء مطلقاً و اما المضيقان فان كانا من حق واحد فيخير فى تقديم ايهما شاء الا اذا كان احدهما اهم فى نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام و ان كانا مختلفين فيقدم حق الناس الا اذا كان حق الله اهم و ثانياً ان اخراج الموسعين من النزاع ليس فى محله و اما اخراج المضيقين ففى المحل

لانا ان قلنا ان الامر يقتضى من طرف واحد النهى عن الضد دون عكسه فيلزم الترجيح بلا مرجح وان قلنا ان الامر من الطرفين يقتضى النهى عن الآخر فهذا يدخل فى باب النهى فى العبادات لا الامر لا اقل من دخوله فى كلا البابين فتخصيص عنوان البحث باحدهما اى الامر دون الآخر من النهى ترجيح بلا مرجح. السابع ان الضدين اما يكونان من الذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون و اما يكونان على خلافه مثل البياض والسواد كما ان الضد اما موجود او معدوم فح ربما ينسب التفصيل فى الاول الى المحقق النائينى بانهما ان كانا من القسم الاول منه يقتضى الامر باحدهما النهى عن الآخر لانهما كالنقيضين فان الامر بالشىء يكون لازمه النهى عن النقيض حتماً ولا يمكن ان لا يكون كذالك بخلاف القسم الثانى منه كما ينسب التفصيل فى الثانى الى الآقا حسين الخوانسارى والشيخ الانصارى فقالا ان الامر بايجاد الضد يتوقف على النهى عن الضد الموجود بمعنى ان المحل اذا كانا ملونا بالسواد مثلا فالامر بالبياض يتوقف على عدم هذا السواد و اما اذا لم يكن ملونا به فالامر بالبياض يتوقف على النهى عنه فيؤل الامر الى ان عدم الضد الموجود مقدمة لوجود الضد الآخر دون عدم الضد المعدوم ثم اورد بعض اعاظم العصر على الاول بوجهين الاول انه لا دلالة على الملازمة حتى باللزوم العين بالمعنى الاعم فضلا عن البين بالمعنى الاخص و ان

الامر لا يدل الا على اعتبار متعلقة فى ذمة المكلف و لا يدل على النهى
عن تركه الثانى بما محصله انه على فرض كون حكم مالا ثالث له من
الضدين النهى عن الآخر يكون حكم ماله ثالث ايضاً كذالك لان
الملاك واحد و هو البعض عن الترك فهذا الملاك كما يكون فى مثل
الحركة والسلوك الذين ليس لهما ثالث يكون فى مثل الازالة والصلاة
اللتين لهما ثالث فعل فرض كون الازالة مأمورا بها يكون تركها مبغوضاً
و اورد على التفضيل الثانى بكلام طويل يرجع محصله الى ان هذا
التفضيل يتوقف على القول بعدم احتياج بقاء الاكوان الى العلة بل
المحتاج هو حدوثها لا بقائها فرد المبنى بان الحدوث والبقاء لا فرق فيهما
فى الحاجة الى العلة بل ادعى ان البقاء والحدوث معناهما واحد فى
الحقيقة غاية لامر معنى البقاء حدوث بعد حدوث والحدوث هو الاول
فعلى هذا المعنى لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم فان الامر بالضد
كما يتوقف على عدم الاول يتوقف على الثانى بمعنى ان الثانى يتوقف
على استدامته وجود الضد المأمور به نحن نقول فى جملة كلامه
اشكال يأتى الامر الثانى فى ان الاقوال المذكورة فى المسئلة يقع الكلام
فيها فى مقامين الاول فى الضد الموجود كالصلاة بالنسبة الى الازالة
فربما نقل فى هذا المقام السبعة الاول نفى الاقتضاء رأساً الظاهر من
بعض اعاظم العصر و عن الضدى والحاجبى والعميدى وجمهور المعتزلة

و كثير من الاشاعرة و ثانيها الاقتضاء على وجه العينية و ثالثها الاقتضاء على وجه التضمن رابعها الالتزام اللفظى خامسها الالتزام العقلى سادسها ما هو المحكى عن الشيخ البهائى من اقتضائه عدم الامر بالضد سابعها التفصيل بين ما اذا كان الضد من اسباب امتناع المأمور به فى حق المكلف كالمسافرة الى البحر بالنسبة الى ايصال الدين الواجب المضيق و نحوه و بين ما اذا لم يكن كذالك كقرائة القدآن بالنسبة الى اداء الشهادة الدراسة الثانى فى العام كترك الازالة بالنسبة اليها فهى خمسة احدها عدم الاقتضاء ايضاً المحكى عمن ذكر فى الخاص ثانيها الاقتضاء على وجه العينية خارجاً لا مفهوماً بمعنى ان الامر بالشىء والنهى عن تركه عنوانان كالانسان والحيوان الناطق المحكى عن الفصول المختار عندنا و ثالثها الاقتضاء على وجه التضمن المحكى عن المعالم رابعها الالتزام اللفظى بمعنى ان الامر بالشىء مما يدل على النهى عن الضد العام فيكون هذا النهى من اللوازم البية بالمعنى الاخص للامر بالشىء خامسها الالتزام اللفظى بمعنى كونه من لوازمه عقلا اذا عرفت هذا فنقول اما وجه القول الاول فيظهر حين ذكر ادلة القائلين بالدلالة والمناقشة فيها فلنذكر اولا هذه الادلة و اما الثانى فذكروا فى وجهه امرين الاول المقدمية الثانى من باب اتحاد المتلازمين فى الحكم اما الاول فقالوا ان وجود كل شىء يحتاج الى العلة التامة وهى مركبة من ثلثة

اجزاء الاول المقتضى الثانى الشرط الثالث عدم المانع و هذه العلة لا توجد بدونها مثلا وجود الاحتراق يتحقق بوجود النار والمماسة و عدم الرطوبة فالاول هوالذى بذاته يقتضى التأثير فى مقتضاه الثانى هوالذى يكون مصححاً لهذا الاقتضاء الثالث هوالذى يكون له دخل فى فعلية تأثير المقتضى فعليهذا يكون عدم المانع من مقدمات وجود الشيء ففيما نحن فيه يكون عدم الضد مقدمة لوجود المأمور به و كل مقدمة المأمور بـه واجبة فعدم الضد واجب فلابد من ان نقـول أن مرادهم من العينية ان دلالته على هذه المقدمة كدلالة وجوب المعلول على وجوب علته كما مر من صاحب المعالم فى مقدمة الواجب السببية من انه لا معنى لوجوب المسبب الا وجوب سببيه فيرجع الـى قوله و اذا كان هذا الوجه مرادهم من العينية ولابد لهم منه ولا يخطر ببالى غيره فى هذا الضد فحيث يتوقف على القول تتوقف وجود الضد على عدم الآخر فلابد من التوضيح فى جوابه الدراسة فنقول الكلام فى توقف احد الضدين على ترك الآخر او بالعكس اوالتوقف من الطرفين او عدم التوقف منهما اوالتفضيل الآتى قد كثر الى الاقوال الخمسة المذكورة الاول توقف وجود الضد على عدم الآخر بخلاف توقف عدم الآخر على وجود هذا الضد فمعناه ان تحقق الازالة يتوقف على عدم الصلاة ولكن لايتوقف هذا العدم على وجودها المنسوب الى اكثر الاصوليين تارة الى المشهور

اخرى منهم صاحب القوانين والفصول وحاشية المعالم الثانى مامر من التفصيل المحكى عن المحقق الخونسارى والشيخ الانصارى بين توقف الضد المعدوم على ترك الضد الموجود و عدم توقف الضد الموجود على ترك الضد المعدوم الثالث عكس القول الاول فهو توقف عدم الضد على وجود ضده الظاهر من الكعبى المنكر لانتفاء المباحات لهذا المبنى من كون كل الافعال المباحة الاضداد للمحرمات مقدمات لتركها فترك الزناء والخمر والقمار يتوقف على هذه الافعال فاذا كان مقدمة الواجب واجبة فهى واجبة ليست بمباحة الرابع القول بكون التوقف من الطرفين فيتوقف وجود الضد على عدم الآخر و يتوقف هذا العدم على وجود هذا الضد المنسوب الى الحاجبى والعضدى الخامس عدم التوقف من الطرفين فلا يتوقف وجود الضد على عدم الآخر ولا العدم يتوقف على الوجود المنسوب الى جماعة كثيرة من محققى الاصوليين منهم الشيخ البهائى و شيخ مشايخنا صاحب الكفاية اعلى الله مقامهما و هذا هو الحق عندنا من بين هذا الاقوال لكن على سبيل سلب العموم لا عموم السلب فمفاد دعوانا و دعوى من واقفنا انه ليس كل امرين متضادين يتوقف احدهما على الآخر ولا العكس وليست ان الامرين المتضادين فى كل حال ليسا كذالك لان منهما المانع والممنوع والحال انه قد مر ان عدم المانع من اجزاء العلة بلا شك ولا شبهة فح يتوقف هذا الممنوع على هذا

العدم فانه يكفي في نفي القول بعموم السلب فهو ليس مراد المحققين و صاحب الكفاية بل مرادهم سلب العموم الذي لا ينافي التوقف في بعض الامثلة و ينافي في مراد القائلين بالرابع من العموم وعلى اي حال حيث كان الحق مع صاحب الكفاية و من وافقه فلنذكر ادلتهم قد استدل رحمه الله في كفايته على ما استظهرنا من عبارته بامرين الاول ما هذا نصه وحيث لا منافاة اصلا بين احد العينين و ما هو نقيض الآخر و بديله بل بينهما كمال الملائمة كان احد العينيين مع نقيض الآخر و ما هو بديله في مرتبه واحدة من دون ان يكون في البين مايقتضي تقدم احدهما على الآخر انتهى كلامه **الدراسة**

غرضه على ما مر في تقريب كون عدم الضد مقدمة للاخر انه يكون هذه المقدمة من سنخ عدم المانع الذي قد مر انه من اجزاء العلة التامة فح كما يتوقف هذا الفعل على هذا العدم توقف الفعل على عدم مانعه كذالك يتوقف هذا العدم ايضاً على هذا الفعل توقف الممنوع على مانعه لانه مقتضى الممانعة بين الطرفين و هذا دور مصرح هذا ظاهر العبارتين فيكون على هذا ظاهر الكفاية ايرادين على القول بالتوقف ولكن يظهر من بعض المحشين ايراد آخر سوا ماذكرنا مستقل منهما مراد من قوله الواقع بين العبارتين المذكورتين الذي هذا عينه فكما ان قضية المنافات بين المتناقضين لا يقتضي تقدم ارتفاع احدهما

فی ثبوت الآخر كذالك فی المتضادين فقال المحشى المذكور اراد به جواباً آخر قبل الثالث و هو ان المتضادين يرجعان الى المتناقضين لان معنى البياض هو اللاسواد فكما ان اللاسواد الذى يكون فی مرتبة السواد متناقض و بمعنى ان اللاسواد السابق او اللاحق لايكون متناقضاً مع السواد لاجتماعهما والحال ان النقيضين لا يجتمعان فكذالك البياض الذى هو عين هذا العدم متحد مع السواد فاذا كان الامر كذالك لايجوز ان يكون هذا العدم مقدمة لوجود البياض لاتحاد الزينة بل لعينتيها و لكن لم يظهر من المصنف انه جواب مستقل بل ظاهر كلامه لتنظير فقط فمعنى ظاهر العبارة ان المتضادين لا يكون عدم احدهما مقدمة للاخر لانه لاداعی لذالك الا التنافر و هذا لا يكفی كما فی المتناقضين و مما ذكرنا ظهر عدم صحة التوقف من الطرفين او من طرف الوجود على العدم او التفضيل المحكى عن الخونسارى والانصارى فبقى القول الناشى من شبهة الكفين من توقف العدم على الوجود من بين هذه الاقوال الخمسة المذكورة وقد مر تقريبها على نحوين الاول ان التروك مثل ترك الزنا والقمار او شرب الخمر لازم متوقف على فعل الضد الآخر و لذا قلنا انه قائل بعكس قول المشهور ولكن يضعف صغروياً و كبروياً اما الاول فعدم الضد الذى الذى هو ترك الحرام فيما نحن فيه ليس متوقفاً على فعل من الافعال

بل علته الصارف عنه الذى هو عدم ارادته او ارادة ضده ان قلت ربما لا يكون للشخص هذا الصارف بل اخذ تصميماً قطعيا على هذا الحرام فح لا شك ولا شبهة فى ان تركه يتوقف على الضد المانع قلت لاضير فيه ح فنحن نقول ان اتفق هذا التصميم بان لا يكون الصارف المذكور فى البين يكون العلة منحصرة فيه فهو واجب عقلا كما مر فى بحث مقدمة الواجب **الدراسة** ولكن لا ينفعه فانه قائل بعموم السلب للمباحات والحال انه ليس كذالك لتخلفه حين وجود الصارف و اما ثانياً فنمنع وجوب المقدمة الثانى ان هذا الفعل كان ملازماً لترك ضده و بهذا استند بعض القائلين بحرمة الضد فاذا وجب الترك وجب هذا الفعل لسراية الوجوب من الملازم الى الآخر فاستند فى هذا الحكم الى ما استند القائل بحرمة الضد من السراية المذكورة فان المحكى عن المشهور ان الكعبى استند فى انتفاء المباحات الى الاول و لكن الظاهر بن البعض كصاحب المعالم انه استند فى هذه الشبهة الى الثانى على اى حال اجيب عن هذا النحو بانه لا داعى الى القول لسراية الحكم من الملازم الى الآخر و وجوب كونهما متحدين فى الحكم غاية ما فى الباب ان الملازم يلزم ان لا يكون محكوماً بحكم فعل مخالف لحكم ملازمه مثل ان يامر بالازالة و ينهى عن ترك الصلاة الملازم لها لانه تكليف بغير المقدور لا ان يكون محكوماً لحكم ملازمه

فيرجع هذا الدليل الى كونه عاماً والمدعى خاصاً بل يجوز ان يكون الملازم محكوماً بالحكم الشانى المخالف لملازمة لكن لم يصل هذا الحكم الى مرتبة الفعلية مثل ما اذا فرضنا ان انقاذ الغريق واجب و ملازمه ترك الصلاة فهذا الترك كان حراماً انشاء قطعاً ولكن سقطت هذه الحرمة عن الفعلية لابتلائها بالاهم ان قلت على هذا فهذا الملازم محكوم باى حكم مع ان اللازم عدم خلوا الواقعة عن الحكم قلت اولا قد مر ان الملازم محكوم بحكم شانى فليس خالياً عن الحكم و ثانياً ان عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم غير ثابت لا عقلا ولا شرعاً لانه لامانع عقلا فى عدم كون واقعة من الوقايع ذات اقتضاء للحكم الالزامى او غيره بل ولا شرعاً و ثالثاً ان خلافه ثابت بالاخبار التى مضمونها ان الله سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسياناً فتلخص مما ذكرنا ان القول بحرمة الضد الخاص بالنحوين مقدمية تركه لوجود ضده الواجب او ملازمته اياه ممنوع غاية الامر النحو الاول صغراه و كبراه ممنوعتان بخلاف الثانى فانه ممنوع كبروياً و اما القول الثالث الذى هو الاقتضاء على نحو التضمن فهو ان حرمة النقيض جزء من الوجوب فاللفظ الدال عليه يدل عليها بالتضمن و جوابه انا لا نسلم انها جزء من الوجوب اذ لا يزيد مفهومه عن طلب الفعل ولو حللنا فليس اكثر من رجحان الفعل مع المنع من الترك و اين هذا من حرمة الضد الخاص الدراسة

حجة من قال بالاستلزام أن الايجاب طلب فعل بذم على تركه اتفاقاً و هذا الترك ينحصر فی امرين اما نفس الكف او فعل ضد آخر غير هذا الكف اذ لاذم الاعلى امر وجودی لانه مقدور و ايهما كان كان ضدا خاصاً فيستلزم الامر النهى عن هذا الضد و جوابه المنع من ان الذم لا يكون الاعلى الوجودی المنحصر فی هذين الامرين الكف او آخر مثل الصلاة فی المثال المشهور من ازل النجاسة من المسجد لانه قد يذم على نفس عدم الفعل سلمنا لكن بذم على نفس الكف و هذا لامانع فيه ولا نزاع فانه غير مقصود للقائل بالنهى عن الضد الخاص والظاهر ان من احتج بما ذكر للاستلزام لا فرق عنده بين اللفظی والعقلی و اما حجة من قال ان الامر بالشیء يقتضی عدم الامر بالضد فهی واضحة مما ذكرنا مفهومة منه بطريق اولی و كذا من قال بالتفصيل فانه يقول اذا لم يكن الامتناع من الاجتماع فلا داعی ولا ملـزم على النهى عنه بخلاف اذا كان الاجتماع ممتنعا و جوابـه انه ليس كل مـا يمتنع اجتماعه مع المأمور به مفهوماً نهيه من الامر ثم لا يخفی عليك ان بعض هذه الاقوال و ان استعيد البعض القول به مثل القول بان الامر بالشیء يقتضی النهى عن الخاص بالتضمن و لكن حيث نقل الآخر الاحتجاج له بمثل الوجه المذكور فيظهر منه القول به و ايضـاً لا يخفی عليك ان ما ذكر من ادلة الاقوال المذكورة اغلبها ما هو خطر ببالنا مثل

ماذكر فى وجه العينية و لكن قد يحتج بما هو مذكور فى المطولات من ان الامر بالشيء لو لم يكن عين النهى عن ضده لكان اما مثله او ضده او خلافه والثانى باقسامه باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انهما لابد من ان يكونا متغايرين فهما اما يتساويان فى الصفات التى لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تصور امر زايد على هذه الصفات المسماة بالصفات النفسانية كالانسانية للانسان و يقابلها الصفات المعنوية المفتقرة الى التعقل المذكور كالحدوث للانسان اولا فان كان الاول فمثلان مثل السوادين وان كان الثانى فان امتنع اجتماعها فى محل واحد فهما ضدان كسواد و بياض اولا فهما خلافان كالسواد والجلاوة و اما بطلان التالى فلانهما لو كانا مثلين اوضدين لامتنع اجتماعهما فى محل واحد لانه شأن المثلين اوالضدين لكنهما يجتمعان فى محل واحد فان الامر بالحركة والنهى عن السكون يجتمعان ولو كانا خلافين لجاز ان يجتمع كل واحد منهما مع ضد الآخر لان ذالك حكم الخلافين والحال انه لايجتمع الامر بالشيء مع ضد النهى عن ضده الذى هو الامر بهذا الضد لانه تكليف بما لا يطاق ولكن اجيب عنه بان التالى ليس باطلا لانا نختار كونهما خلافين ولا نسلم لزوم كونهما مما يجتمع كل واحد منهما مع ضد الآخر لانهما قد يكونان كاضائة العالم و وجود النهار المتلازمين والحال انه يستحيل اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لانه يلزم انفكاك احد لمتلازمين عن الآخر **الدراسة**

و اما الضد العام فالاقوال المذكورة فى الخاص يأتى فيه ايضاً من عدم الدلالة المنسوب الى الحاجبى والعضدى والاتحاد والعينية المنسوب الى الفصول والالتزام المنسوب الى النائينى والعراقى والتضمن المنسوب الى المعالم و غيرها مما ذكر فى الخاص والحق بين الاقوال هو الاتحاد كما اشرنا اليه و اختاره الفصول تحقيقه ان الامر هو طلب والنهى طلب الترك فالنهى عن الترك معناه طلب ترك الترك فح اذا كان النفى فى النفى اثباتاً يرجع الى طلب الفعل الذى هو معنى الامر فهذا الطلب و ان كان يختلف مع النهى عن الترك مفهوماً ولكن يتحد معه خارجاً و مصداقاً من قبيل الاختلاف بين الانسان والحيوان الناطق فثبت و تحقق ان الامر بالشىء عين النهى عن الترك ولا يكون جزئه حتى يكون دلالته عليه بالتضمن ولا لازمه كما يظهر من شيخ مشايخنا صاحب الكفاية والعلمين المذكورين حتى يكون دلالته عليه بالالتزام ولا اجبنيا عنه كما يظهر من بعض اعاظم العصر و ينسب الى الحاجبى والعضدى ثم ان بعض القائلين اختلفوا فى الاستلزام هل هو بمعنى اللزوم البين بالمعنى الاخص بان يكون تصور الوجوب فقط موجباً للجزم للجزم بلزومه له من دون حاجة الى امر آخر او بمعنى اللزوم البين بالمعنى الاعم بان يكون تصور الوجوب مع الترك موجباً للجزم باللزوم نسب الى النائينى رحمه‌الله الميل الى الاول اولا ثم على فرض التسليم

فالدلالة الالتزامية بالمعنى الثانى مما لاشكال فيه انتهى مفاد المحكى
من كلامه فبقى من الاقوال السبعة المذكورة فى الخاص القولان التفصيل
بين الامتناع من الاجتماع فيدل و عدمه فلا يدل و قول البهائى من دلالته
على عدم الامر بالضد و حيث ان الاول منهما لا يتصور ههنا لان الاجتماع
مع الضد العام الذى يرجع الى فعل المأمور به وتركه لايتصور لانهما
من المتناقضين فيسقط هذا نقول فعليهذا يمكن فرض جعل الاقوال
فيه سبعة ايضاً بتقسيم الالتزام المذكور الى قسمين لفظى و عقلى فلذا
فلذا قال البعض ان الوجوه فيه ايضاً سبعة كما يمكن عدم كون المراد
من الوجوه السبعة الاقوال و اما قول البهائى فوجهه واضح مما ذكرنا
من الادلة الدالة على النهى بطريق اولى نفى فى المقام امر ان الاول انا
قلنا ان شيخ المشايخ صاحب الكفاية اختار الالتزام فهل هذا التزام
من البين الاخص او الاعم والظاهر انه اراد الثانى فى كفايته بقوله نعم
بمعنى انه لو التفت الامر الى الترك لما كان راضيا به لامحاله وكان يبغضه
الثانى انه لا ينقضى تعجبنا من بعض اعاظم العصر لانه انكر اصل الدلالة
فى العام ايضاً مع ان هذا القول فى غاية البعد بحيث لم يتعرض له شيخ
مشايخنا **الدراسة** ثم انه قرب القول الذى اخترنا من العينية بوجهين
صحيحين و لكن ردهما بما لا محصل له الاول هو الذى سماه العينية
فى مقام الاثبات والدلالة فقال معناه ان فى المقام مدلولا واحدا يعبر

عنه بلفظ تارة و بآخر اخرى مثل ان يراد ابراز كون الصلاة فى ذمة المكلف فيقال صل كما يقال لا تترك الصلاة فهذا ممـا لا اشكال فيه و لكن الظاهر ان العينية بذالك المعنى ليست مرادة للقائل بها انتهى كلامه اقول ما ندرى كيف يدعى دام ظله العالى انها ليست مرادة لهذا القائل مع انه فى غاية القرب فاداً لا داعى لنا من حمل كلامـه على غيره مما لا يمكن المساعدة معه الثانى ما احتملنا فقال فى رده هذا النهى لم ينشاء عن مبغوضية تلك الامور وقيام مفسدة فيها بل نشاء عن محبوبية تركها و مصلحة الزامية به وعليه لم يكن هذا النهى نهيا حقيقياً ناشياً عن مفسدة ملزمة فى متعلقه بل هو فى الـواقع امر به بصورة النهى فلذا لا معنى له و نحن نقول لا شك ولا شبهة فى ان كل النواهى كما تكون المفسدة فى متعلقها تكون المصلحة والمحبوبية فى تركها فهذا المعنى ليس محذوراً لهذا الوجه حتى ندعه مع انه اقر ايضاً على هذا يكون الامر بالشىء عين النهى عن الضد العام مصداقاً خارجياً فعليهذا هذا التقريب ايضاً مما يمكن المساعدة معه كما لا ينقضى تعجبنا من اعترافه بالاستلزام ثم رده لالة كيف لا يستلزم الامر بالشىء النهى عن تركه مع انه لابد من كل الامر التفاته الى ما يصدر من امره و اذا التفت الى امره لا ينفك عن التفاته الى كون مخالفته مبغوضة و هل معنى النهى الا هذا و بل معنى الاستلزام الا هذا فكيف يدعى انه ربما

يأمر ولا يلتفت الى الترك و لذا قال فى محل آخر نعم المنع من الترك لازم للوجوب فهل هذا الكلام يكون مناقضاً لما ادعاه أم لا بل لا شك ولا شبهة فى كونه يناقض ما افاده من عدم الدلالة الالتزامية فى البين و لكن لا ندرى ايهما اكثر تعجباً انكار اصل الدلالة او الاقرار باللزوم ثم انكاره ثانياً ثم انه دام ظله العالى اختمل كون النهى نهياً حقيقياً ولكن اعتذر منه بانه يشكل ان يراد فيما نحن فيه لان النهى ناش عن البغض فى متعلقة والامر ناش عن الحب فيه فيستحيل اتحاد الحب والبغض فى الخارج كما يستحيل اتحاد الصفتين المتضادتين فيه والحال ان جوابه واضح لان متعلقهما مختلف فح لا يكون الاستحالة فى البين كما لا تكون فى كون الشخص محبوباً عندك والآخر مبغوضاً اما الثمرات التى قيل يترتبها على القول بالاقتضاء فى الضد الخاص فهى ثلاث الاولى ترتب العقاب على فعل الضد على الاول فانه كان منهيا عنه فيتبعه العقاب الثانية كون الفاعل عاصياً فيتبعه ما يترتب على المعصية فاذا كان مأموراً بالاقامة لقضاء شهر رمضان المضيق فكان السفر منهياً عنه فيلزم اتمام الصلاة و صحة الصوم الثالثه فساد الضد الذى هو عمدتها بحيث لم يتعرض لغيرها كثير من الاعلام اذا كان عبادة لانه منهى عنه والنهى فى العبادات يقتضى الفساد اقول اما الاولى فقد تنكر لان القول بالاقتضاء عند الكثير منشأه مقدمية ترك الضد فلازمه النهى الغيرى فح تترتب على الاقتضاء

وكون النهى الغيرى كالنفسى مقتضياً للعقاب فلا تترتب على الاول فقط اما الثانية فهى ايضاً موقوفة على الاقتضاء وكون العصيان الموجب لاتمام صلاة المسافر وصحة صومه عاماً شاملا لهذا العصيان ايضاً فلا تترتب على محض القول بالاقتضاء لانه لقائل ان يدعى ان الظاهر من سفر المعصيه غير هذه المعصية الغيرية فكان هذه الثانية ايضاً كالاولى ممنوعة الترتب على الاقتضاء فقط اما الثالثة فقد انكرها طوائف على الوجود والعدم اما الاول فان مثل شيخ مشايخنا صاحب الكفاية ممن يقول بكفاية ملاك العباده فى صحتها من الرجحان الذاتى وان عرض المرجوحية للمزاحمة بالمضين والاهم وكذا مثل من مال الى الامر الترتبى فى المقام ياتى تفصيله يقول بها على الاقتضاء ايضاً ولولم يقل بما قال صاحب الكفاية من كفاية الرجحان الذاتى ولكن صاحب الكفاية حيث انكر الامر الترتبى فصحة الضد على الاقتضاء منحصرة عنده بالرجحان الذاتى فنتيجة الكلام ان المخالف للثمرة فى طرف الوجود الطائفتان الاولى شيخ مشايخنا ومن سلك مسلكة الثانية القائل بالترتب اما الثانى فان مثل الشيخ البهائى والمحقق وصاحب الجواهر قائل بالفساد ولو قلنا بعدم الاقتضاء لان هذا الامر عنده لا أقل من اقتضائه عدم الامر بالضد والعبادة عنده محتاجة الى الامر فلا تكون صحيحة بدونه **الدارسة** فنتيجة الكلام ان هذه الطائفة منكرة لعدم الفساد على القول بعدم

الاقتضاء فحاصل الكلام ان الاقوال في المسئلة في طرف الافراط والتوسط والتفريط من حيث الاقتضاء المبحوث عنه للنهي و عدمه اما الاول الذي يميل الى الافراط القول بالاقتضاء للنهي في الضد الخاص اما الثاني الذي يميل الى الطريقة الوسطى فهو المنسوب الى الشيخ البهائي من الاقتضاء لعدم الامر بالضد اما الثالث الذي يميل الى التفريط فهو القول المقابل للبهائي من عدم اقتضائه اصلا لا النهي عن الضد ولا عدم الامر به بل يمكن الامر به بالترتب و حيث انجر الكلام الى الامر الترتبي المشار اليه كراراً فلابد لنا من توضيحه فنقول اول من نسب اليه الاشارة اليه على قول بعض الاعلام الشيخ جعفر كاشف الغطاء والمحقق الثاني على قول سيدنا العلامة البروجردي اعلى الله مقامهم و تبعهما كثير سيما السيد الميرزا حسن الشيرازي فاصرا عليه و انكره قوم منهم العلمان الشيخ الانصاري و شيخ مشايخنا صاحب الكفاية فالموافق قال لا اشكال في ان الآمر اذا كان له مطلوبان لان يأمر بالاهم مثل ان يقول انقذ الغريق ولدي فان عصيت ولم تنقذه فانقذ اخي الغريق فهذا الاهم وان كان مقتضياً للنهي عن ضده المهم و لكن يكون ماموراً به في الطول فيكون صحيحاً بمقتضى الامر الثاني فلذا قلنا ان مثله لا يقول بالثمرة التي هي استلزام القول بالاقتضاء فساد ضده فوقع المسئلة معركة الآراء بين الاعلام في التلقي بالقبول وعدمه بحيث شيخ مشايخنا مع ما به من

داب الاختصار اطال الكلام فى كفايته بالاشكالات المتعددة فاختار عدم صحة هذا الامر الترتبى عقلا فلنشرح كلامه اعلى الله مقامه فلنكتف بنقل عبارته فنقل اولا دليل القائل بالصحة من انه لا مانع عقلا من تعلق الامر بالضدين بحيث كان الامر بالمهم معلقا على مخالفة الاهم و عصيانه فاجابه بان الاشكال المفروض ههنا ملاك استحالة اجتماع الضدين فى عرض واحد فانه آت فيه لان الامر بالمهم و ان لم يكن فى عرض الامر بالاهم و لكن الاهم كان فى طرف المهم و مرتبته ضرورة عدم سقوط امره بمجرد عصيانه ما لم يمتثل و لم يسقط غرضه ففى هذة المرتبة اجتمع كلاهما ثم نقل ثانياً عن هذا القائل بان هذا الاجتماع حيث كان باختيار المكلف و ان انجر الى الامتناع فلا اشكال فيه لما هو معروف من ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار فاجابه بان الاستحالة ههنا لكونه طلب الضدين و طلبهما محال من الحكيم الملتفت الى محاليته من غير فرق بين كون الامتناع بالاختيار اوغيره ولو علق على امر اختيارى والا يلزم صحته حين هذا التعليق فى عرض واحد بلا حاجة الى الترتب و جعلهما فى الطول فنقل ثالثاً بانه فرق بين الاجتماع فى عرض واحد و ما نحن فيه فانه فى الاول يطارد كل منهما الآخر بخلاف الثانى فانه لا يطارد المهم الاهم فانه على فرض اتيانه به لا يكون المهم مطلوباً فاجابه اولا كيف لا يطارد المهم فالاهم مع انه لم يسقط فى

هذه المرتبة التى يكون المهم فيها فعليا فيلزم اجتماعهما فى المرتبة الواحدة وهل يكون المطاردة الا الاجتماع فيها مع مضادة متعلقهما ثم اجابه ثانياً بما هذا نص عبارته مع انه يكفى الطرد من طرف الامر بالاهم فانه فى هذا الحال يكون طارد للمهم كما فى غير هذا الحال فلا يكون له معه بمحال اقول لعل عرضه من هذا الجواب الثانى عن الدليل الثالث للقائل بالترتب انه و ان سلمنا عدم طرد طلب المهم الاهم و لكن الاهم حيث كان له اطلاق لجميع حالاته منها هذه الحال التى يكون فيها فعلية المهم موجودة يطرد المهم كما يطردها فى غير هذه الحال فتأمل فنقل رابعاً عن القائل به بانا نراه موجوداً فى العرفيات كثيراً فهذا دليل التعقل والامكان لان دليل وقوع شىء دل ادلة امكانه فاجابه بانا اذا اثبتنا عدم تعقله فلابدلنا لهذا الدليل القاطع العقلى من تأويل ما ظاهره الوقوع بحيث لا نبتلى بمحال عقلى فح نقول اما بصرف النظر عن الامر بالاهم فلا يكون فى لبين الا المهم او يكون الامر بالمهم ارشاديا الى وجود المصلحة الجابرة فى الجملة لمافات منه من مصلحة الاهم فلا يكون الامر بالمهم حقيقياً مولويا فلا يلزم الاجتماع ثم استشكل بوجه آخر على هذا الترتب من انه لو كان فلا بدلنا من الالتزام بالعقابين والحال انه لايلتزم به احد و لذا سيده الاستاد الذى مراده على ما قيل الحاج الميرزا حسن الشيرازى حيث كان من القائلين

بهذا الترتب فاورد عليه هذا الاشكال كان فی مقام دفعه حاصل عرضه
ان هذا الاستاد مع کونه قائلا بالترتب لم يلتزم بالعقابين وكان فی مقام
دفعهما وكان متعلميه مستشكلين عليه على القول بالترتب بهذه العويضة
التالية لهذا القول غير قانعين لجوابه الراجع الى عدم العقابين فاستدل
رحمه الله بهذا الاشكال على طريق الان الذی هو وحدة العقاب المسلمة
عند القائل به واثر الامر على وحدانيته فلا يصح هذا الترتب فلا بد له على القول
بالاقتضاء من القول بكون مناط صحة العبادة مع مضادتها لما هو اهم منها
ملاك الامر الذی هو الرجحان الذاتی لا نفسه لعدم صحة الامر الترتبی
كما التزم به البعض فی المقام فح على القول بعدم كفاية هذا الملاك لابد
لنا من القول بالبطلان لعدم الامرين المقتضيين للصحة من الملاك والامر
الترتبی و اورد على هذا الترتب امور سوى ما ذكره صاحب الكفاية
الاول انه لو صح الامر بالمهم على ما ذكره لزم اختلاف المتلازمين فی
الحكم فانه قد مر ان المتلازمين لا يجب ان يكونا متحدين فی الحكم
و لكن يجب ان لا يكون احدهما محكوماً بحكم مخالف للاخر بيان
ذالك ان الازالة اذا كانت متلازمة لترك الصلاة فمع وجود الامر الترتبی
بهذه الصلاة يصير هذا الترك حراماً وهو ما ذكر من اختلافهما فی الحكم
الدراسة وجوابه ظاهر مما مر من ان الامر بالمهم ليس فعليا منجزا حتی
بجرم تركه المتلازم للاهم الواجب فيلزم ما مر الثانی لزوم طلب الحاصل

فى الضدين الذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لان الفرض ان الامر بالمهم يصير منحراً مع عصيان الاهم فيكون ماموراً بالسكون اذا ترك الحركة والحال انه مع تركها لا محالة يكون ساكنا فهذا ماذكرنا و اجيب عنه ان القائل بالترتب مراده فى سوى ماذكر فان كان كلامهم يشمل ذالك منشأه عقلته فنظر الى الاضداد التى لها ثالث من الازالة والصلاة وانقاذ الفريقين الثالث ان المأمور به بالامر الترتبى اذا اجتمع مع اقتضاء الامر النهى عن الصد الذى هو عين المأمور به المذكور يكون واجباً فعله بالاول وواجباً تركه بالثانى و هذا امر بالمتناقضين و اجيب عنه بان القائل بالترتب لا يرى المحذور فيه لان المأمور لا يخلو من حالين اما يعصى الاهم فلا يكون منحراً وجوبه حتى يجب ترك ضده بل يجب فعله المهم فقط و اما لا يعصى الاهم فلا يكون المهم واجباً منحرا حتى يلزم فعله فيناقض مع وجوب تركه للاقتضاء المذكور الرابع لزوم المتناقضين فى الاهم ايضا بتقريب ان هذا الاهم يكون واجباً فعله بالفرض مثل الانقاذ و اذا قلنا بالترتب يكون واجباً تركه مقدمة او ملازمة للمأمور به بالامر الترتبى و جوابه ظاهر مما قبله بان المأمور اما يكون ممتثلا للاهم فليس الامر الترتبى فى البين حتى يجب ترك الاهم مقدمة او ملازمة للمأمور به الترتبى اولا يكون ممتثلا فليس الاهم فى البين حتى يكون واجباً فعله فيناقض مع وجوب تركه

مقدمة او متلازماً للمأمور به بالامر الترتبي الخامس ان النهي في العبادات يقتضي الفساد فمع ذالك كيف يمكن القول بالصحة بالامر الترتبي و اجيب عنه ايضاً ان النهي يقتضي الفساد اذا كان الامر موجوداً فانه مقتض له و على القول بالترتب لا امر بالاهم فلا مقتضي للفساد فانه في هذا الفرض لا يكون الامر الفعلي المنجز الا بالمهم وامر الاهم لا يكون كذالك السادس انه من المسلمات ان الامر دائر بين الاهم والمهم فاذا كان الامر كذالك لابد من القول يكون ترك الواجب الاهم اشد حراماً من المهم و ثبت و تحقق ان المقدمة اذا كانت منحصرة في ترك الواجب الاهم سقط وجوب ذيها فكذا ما نحن فيه و اجيب بان الكلام صحيح لكنه متفرع على كون وجوب الاهم فعليا منجزاً حتى يكون تركه حراماً فيستلزم عدم وجوب ما يقتضي هذا الترك من المهم فلازمه بطلان الترتب و لكن القائل بالترتب يقول على هذا الفرض ليس الاهم وجوبه فعليا منجزا حتى يلزم ما ذكر الدراسة اذا عرفت ماذكر من ادلة شيخ مشايخنا و من وافقه ممن قال بعدم صحة الترتب و وهنها فاعلم ان سيدنا العلامة الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي اعلى الله مقامه قد اختار خلافه فقال والحق هو الصحة و وقد او في حقه بما يرجع ملخصه الى ان التكليف حيث كان هو البعث من المكلف و كان داعيه هو انبعاث المكلف الى المكلف به يكون فرع

هذا الانبعاث فلا يصح تعلقه بالضدين لعدم امكان حصول الانبعاث المذكور و لكن في المقام حيث كان الامر بالمهم متاخراً عن الامر بالاهم بمرتبتين لان الامر بالمهم اذا كان مشروطاً بعصيان الاهم فيكون متأخرا عنه تاخر المشروط عن الشرط والعصيان متاخر عن الاهم لانه منترع عنه فالامر بالمهم متأخر عن الامر بالاهم بمرتبتين فيكون الميدان خالياً عن الاهم فيصير المأمور به المهم مقدورا للمكلف لامكان الانبعاث المذكور الى احد الضدين فى هذا الميدان الخالى عن الآخر فيصير هذا التكليف من طرف المكلف صحيحا ذا داع عقلائى و نحن نقول و بكلمة اخرى ان المحذور حيث كان ناشياً من فعلية الامرين على الاطلاق الذى يرجع الى اطلاق فعلية المهم الشامل لصورة عصيان الاهم و عدمه فيتدفع بمجرد رفع اليد عن هذا الاطلاق بتقييده بالعصيان فح لا موجب فى رفع المحذور برفع اليد رأساً لعدم انحصار رفعه بهذا الوجه فيكون المدعى خاصاً والدليل عاما فيكتفى على قدر واجب فلذا استحالة عقلية فى هذا الامر الترتبى من هذه الناحية فاذا لم يكن مستحيلا فلا يحتاج فى وجوده الى دليل آخر نعم لنا فى المقام احتمال جعل النزاع المعروف بين الطرفين لفظياً لان الضدين على فرض كون احدهما الاهم كما ان هذا الفرض مورد الكلام والاتيان به هو المطلوب منهما فقط ولا نسلم ان القائل بالترتب يلتزم بمطلوبية

المهم فى هذا الآن قطعاً حتى يلزم طلب الجمع بين الضدين الذى هو المستحيل بخلاف مالم يأت بالاهم اذ بنى على عصيانه فلاشك فى ان المهم مطلوب ح والاهم غير مطلوب بل ليس بموجود حتى يحيى المحذور ولا تسلم ان القائل بالاستحالة لا يلتزم بوجوب المهم فى هذا الوقت قطعاً لعدم مناطها الذى هو الجمع بين الصدين فعلى هذا يمكن ارجاع كلام المنكر للترتب الى بعض الفروض الذى قلنا ان القائل بالترتب ايضاً لا يلتزم بمطلوبية المهم فيه و هو الاتيان بالاهم او البناء عليه وقد يقال ان الاستحالة فى هذا الترتب لكون المهم مع وجود الاهم مزاحماً له اما لمضادة متعلقيهما و اما لكونه موجباً لعصيان الاهم و كلاهما كما ترى موجبان للمزاحمة اما الاول فانه لا يقدر المكلف على الجمع بينهما لانهما ضدان واما الثانى فانه اذا كان الامر بالمهم على فرض تقييد متعلقه بالعصيان فهو يقتضى عصيانه وتركه فى الخارج ولاشك ولا شبهة فى ان الامر بالاهم يقتضى عدم العصيان وهل المزاحمة الا هذا الدراسة ولكنه يمكن ان يقال ان المزاحمة ليست ناشية من الامر بالمهم اصلا فهى ليست بموجودة باعتبار اما على الوجه الاول فان الامر بالمهم ليس مطلقاً منحراً حتى يكون مزاحماً للاهم بل هو مقيد بحال ترك المكلف الاهم و عصيان امره و اما الثانى فان الامر بالمهم ليس مقتضياً لعصيان الاهم و تركه فى الخارج حتى يكون مزاحما للاهم

غاية الامر ان هذا الامر قد تحقق فى طرف عصيان الاهم من دون ان يكون مستنداً الى المهم بل المقتضى للعصيان اختيار المكلف اياه فاذا اختار المكلف العصيان و ترك الاهم يتحقق شرط الامر بالمهم فعلى هذا لا يكون الامر بالمهم مراحما للاهم بالوجهين و قد يتفاهم من بعض عباراتهم ايضاً ان الاستحالة من جهة استحالة ما يترتب عليه من العقاب على امر مستحيل لان الترتب يستلزم العقاب على ترك كل الضدين ولا شك ولا شبهة فى انهما جميعاً غير مقدورين فالعقاب عليهما عقاب على غير المقدور و هو مستحيل فالملزوم الذى هو الترتب مستحيل ولكن يمكن ان يقال ان القائل بالترتب لا يسلم ان العقاب المذكور على ترك الجمع بين الضدين و الذى هو المستحيل هو الجمع و هذا غير مكلف به فعلى ذالك غاية ما يلزم على فرض تعدد العقاب و عصيان الامرين العقاب عليهما ولاشك فى ان الاهم اذا كان جائز الامر على الاطلاق والمهم جائزة على فرض العصيان فانهما ح مقدوران فاذا كان كل واحد منهما على هذا النهج مقدورا فلا محذور فى ترتب العقاب على تركهما ولا يكون ذالك من العقاب على المحال الذى هو ترك الجمع بين فعل الضدين بل ليس هذا الا المناقضة الجمع فالعقاب على الجمع بين التركيبين عكس ما ذكرت و يدل على ذالك ان المكلف اذا فعل الاهم لا امر بالمهم فاين يكون الجمع بينهما مطلوباً فح هذا الاهم مقدور واذا ترك

هذا الاهم يعاقب على هذا المقدور فاذا فعل المهم يكون مطلوباً فمتى يكون الجمع مأموراً به فقط وح لو ترك هذا المهم يعاقب على هذا المهم المقدور فكان الجمع فى كلامهم مرادهم منه ذالك اى الجمع فى ترك الاهم والمهم و عصيانهما و ينبغي التنبيه على امور الاول انه قيل مما يكشف ان الترتب صحيح فى عالم الثبوت صحة الصلاة جهرا فى موضع الاخفات و كذا العكس و صحة الصلاة تماماً فى موضع القصر جهلا مطلقاً حتى بالحكم فان الجاهل القاصر بالحكم و ان اختلف فى ان حكمه حكم العامد او الناسي اختلافاً كثيراً يحنت ربما يصل الى اختلاف كلام فقيه واحد فى كتابه الواحد مثل السيد محمد كاظم اليزدى فى العروة الوثقى فانه اختلف مختاره فى هذه المسئلة فى المحال الثلثة منها فى مبحث الاوقات من المسئلة الثامنه من احكامها الحقه بالعامد و عكس فالحقه بالناسي فى فصل الخلل الواقع فى الصلاة من المسئلة الثالثة منها و توقف و سلك سبيل الاحتياط فى مسائل فروع العلم الاجمالي من ختام فيه مسائل فى المسئلة الخامسة والستعين منها الدراسة و لكن مع ذالك تسالم الاصحاب فى ان حكم المقصر منه حكم العامد الا فيما فيما ذكر فيصح الصلاة فلذا قيل انه متفرع على هذا الترتب بتقريب انه اذا كان الاخفات فى صلاة مثل الظهر واجباً اولا او بالعكس فى الاخرى مثل المغرب فخالف و عصى و اتى بالعكس مثل الجهر فى الظهر

والاخفات في المغرب فكان الواجب اولا الاخفات في الاول والجهر في الثاني و كان اهم من العكس و لكن مع ذالك كان الحكم على عنوانين عنوان الجهر و عنوان الاخفات و لكل منهما مصلحة في طول الآخر فاذا كان الاهم في المغرب الجهر وفي الظهر الاخفات فان امكن الترتب يكون موافقاً لدليل عالم الاثبات الذى يدل على صحتها فهذه الصلاة بالامر الترتبي لا تنافي العقاب الذى يترتب على مخالفة الاهم ولكن قد يشكل بما مر في الاشكالات الواردة على الترتب من انه تحصل الحاصل في الضدين الذين لا ثالث لهما لان المأمور بالحركة على فرض عصيانها لابد من اختياره السكون فح الامر به امرا ترتيبياً تحصيل الحاصل فكذا فيما نحن فيه فان الشخص لا يخلو من اختيار الجهر والاخفات فمع ترك احدهما لابد من اختيار الآخر فهذا تحصيل الحاصل وجوابنا الذى مر في السابق لا يجيىء ههنا من انا لابد لنا من فرضه في الضدين الذين لهما ثالث فلا يصح تصحيح الترتب فيما نحن فيه بما مر ويشكل ايضاً بانه متفرع على عصيان الاهم كما بيننا و فيما نحن فيه لا يتصور العصيان لانه فرع تنجز الحكم الذى ليس بموجود ههنا للجهل فلا يكون شرط المهم موجوداً بان يقال ان عصيت امر الجهر فصل اخفاتاً و اجاب عن الاشكال الاول بعض اعاظم العصر بان الكبرى صحيحة من ان الترتب مختص بالضدين الدين لهما ثالث و اما منع الصغرى التي هي

كون الجهر والاخفات من هذه الكبرى فغير صحيح لان الواسطة التى يفرض انها ضد ثالث موجودة لكون المفروض ان المأمور به القرائة الجهرية فى صلوة المغرب اوالاخفائية فى صلاة الظهر فح اذا ترك المكلف القرائة الجهرية فى الاولى اوالاخفائية فى الثانية ليس الامر كما زعم من كونه لا محالة فاعلا لضده من الاخفات اوالجهر لانه كما يمكن هذا يمكن ان لا يقرء اصلا فهذا واسطة و يمكن رد جواب هذا البعض من الاشكال الاول بان هذه الواسطة التى هى ترك القرائة رأساً خارجة عن محل الكلام لانه كون الشخص قارياً بقصد القربة كما به يندفع جواب من جعل الواسطة القرائة بلا قصد القربة عن الاشكال المذكور وليكن يمكن الجواب عن الاشكال الثانى بانه من باب سلب الاخص الذى لا يدل على سلب الاعم بيان ذالك ان التقريب المذكور عن المتشكل على الترتب فى المسئلة لا يدل على اكثر من رفع تنجز التكليف بالاهم والحال ان علمه بالعصيان كما يوجد بمخالفة التكليف المنجز المعدوم على الفرض يوجد بوجود امر آخر و هو ترك التعلم فيمكن ان يكون هذا العصيان موجوداً بهذا الترك و ان لم يوجد بالمخالفة المذكورة الدارسة و به يندفع ما يقال من ان العصيان الواقعى فى طرف الجهل و ان كان موجودا و لكنه من حيث لا يمكن احرازه لا يجوز جعله موضوعاً لوجوب الجهر فى موضع الاخفات لانا

فرضنا ان العصيان لترك التعلم فهو محرز بالعيان لهذا الجاهل سيما اذا كان متردداً في وجوب ايهما و لبعض الاعاظم ههنا جواب آخر لرفع الاشكال الثاني عن القائل بالترتب في المقام رجع الى انكار شرطية العصيان للترتب بل الشرط له هو ترك الاهم و تعبير الاصحاب عن هذا الترك بالعصيان على سبيل العلته لكون الترك المذكور مستلزماً للعصيان غالباً فلذا غيروا عنه به في المقام ولكن لايخفى عليك ان الجواب يحتاج الى التأمل بل التعبير المذكور من الاصحاب كون المراد منه مافهمه البعض في غاية البعد فملخص الكلام ان الترتب المذكور في المسئلتين غير مسلم للاشكال الاول فقول بعض الاعاظم انه لا مانع من الالتزام به في هاتين المسئلتين و دفع الاشكال المذكور بما ذكره من ايجاد المذكورة لا يمكن المساعدة معه وان كان الاشكال الثاني ممكن الا تدفاع بماذكرنا من دون ايجاب شيء في دفع هذا الاشكال بما ذكره البعض فعليهذا الاشكال الآتي في المسئلتين من الجمع بين الحكمين صحة الصلاة المأتي بها الغير المأمور بها و ترتب العقاب عليها كما اشرنا اليه في اصول الامامية غير مندفع بهذا الترتيب تقريب هذا الاشكال ان هذه الصلاة ان كانت صحيحة غير واجبة الاعادة ولو في الوقت فباى جهة يستحق العقاب و ان استحق العقاب عليها فلم لا يجب الاعادة و لشيخ مشايخنا في المقام كلام آخر لصحة الجمع المذكور فانه قال ما ملخصه ان الصحة لاجل

اشتمال الماتى بها على مصلحة تامه و ان كانت دون مصلحة الواقـع و استحقاق العقاب لعدم بقاء محل استيفاء المصلحة التى كانت فى المأمور بها الواقعية ثم اورد على نفسه بكلمة ان قلت على هذا يلزم فساد العبادة الماتى بها لكونها موجبة لتفويت الواقع و هذا التفويت حرام والحرمة فى العبادة موجبة للفساد فاجاب بانه ليس سبباً و موجباً لتفويته لانه ضده وقدمر ان المضادين ليس احدهما سبباً لعدم الآخر بل غاية ما بينهما هى عدم الاجتماع ثم اورد ثانياً اشكالا آخر بكلمة لا يقال على هذا فلم اختص الصحة بحال الجهل بل يلزم صحة كل من القصر والجهر فى موضع الاتمام والاخفات اوالعكس فى الاخير ولو حال العلم فاجاب لامانع منه لو فرض المصلحة التى كانت فى المانى بها موضع الآخرى المأمور بها بحيث تشمل حـال العلم والجهل و لكن يمكن ان توجد بحيث احتضت بحال الجهل هذا مفاد اصل كلامه والاشكال فى الدراسة ونحن نقول اما وجه تصحيح العبادة الماتى بها و تأسيسها بالمصلحة المذكورة و عدم تعرضه للامر فانه ممن استحال الترتب فلابد له من جعله وجه الصحة ماسوى الامر الترتبى فاذاً بناء على القول به لا يحتاج الى هذا الاساس و لذا قال وقد صار بعض الفصول بصدد بيان امكان كون الماتى به فى غير موضعه مأموراً به بنحو الترتب وقد حققناه فى مبحث الضد امتناع الامر بالضدين مطلقاً ولو بنحو الترتب انتهى نص عبارته فيصير

حاصل عرضه انه يلتزم بامور ثلثة الاول الالتزام بوجود المصلحة اللازمة في الماتي بها فلذا تصير صحيحة الثاني الالتزام بعدم كون الماتي بها مأموراً بها لكون المأمور بها اتم مصلحة و استحالة الترتب الثالث الالتزام باستحقاقه العقاب لعدم تمكنه من استيفائه الفائته و غرضه من الجواب عن الاشكال الاول ان الاتمام في موضع القصر ليس سبباً لفوت القصر الواجب بحيث يتوقف هذا الواجب على عدمه توقف الشيء على عدم مانعه حتى يجرم وجوده فيفسد بل هما ضدان فعدم كل منهما في عرض وجود الآخر لما تقدم من عدم التمانع الاصطلاحي بين الضدين وعدم التوقف من الطرفين على المشهور وحاصل جوابه عن الاشكال الثاني ان هذه الصحة في عالم الثبوت لا مانع منها ولكن في عالم الاثبات لا دليل لنا على الاشتمال المذكور الا في حال الجهل فلذا اختصصنا بحاله نقول في الامرين الاولين اشكال لا يخفى لان اشتمال الماتي بها على هذه المصلحة التامة مع انها انقص من مصلحة العبادة الواقعية و كونها موجبة للعقاب مما بينهما تهافت لانه ان كان نقصانها على قدر يسير فهي تامة موجبة لعدم استحقاق العقاب و ان كان على قدر مهم فهي موجبة للعقاب و غير تامة و اما الاشكال على الثاني فانه علل عدم الامر بالماتي بها بكون الواقع ما مررا به فهذا مما نحن لو خلينا وظاهره مما هو ظاهر بطلانه لان مجرد الامر بالواقع لا ينا في الامر بغيره كما

فى موارد عديدة منها مايقول المصنف ايضاً باجتماع الامر الواقعى والظاهرى فيه من الحكم الواقعى والظاهرى لانه لاشك ولا شبهة فى ان الاول منهما مشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل غاية الامر يكون الامر بالواقع غير منجز والامر الظاهرى منجز فلا يكون التنافى بينهما لاجل عدم تنجز الواقع و عدم الارادة والكراهة عليه و كون الظاهرى منجزاً موديا على طبقهما بل مما ذكرنا يظهر الاشكال على الامر الثالث ايضاً لان عدم تمكنه من استيفائه الفائتة لايوجب عقاباً على الاطلاق كما مر نعم اذا كانت الفائتة على قدر مهم يمكن استلزامها العقاب فيرجع الى كون الدليل عاماً والمدعى خاصاً **الدراسة** و لا يخفى ان شيخ مشايخنا حيث منع الترتب دفع الاشكال المذكور فى المقامين لما ذكره و ان كان يمكن دفعه فى المقام بالترتب للقائل به بطريق اولى من محل آخر للامرين الاول ان المفروض فى المقام ان الصحة مختصة بحال الجهل فعليهذا الامر بالقصر سقط عن التنجز لغفلة الجاهل ولو كان الانشائى منه مشتركا بين العالم والجاهل باقياً على حاله فيبقى الامر بالمهم منجزاً فيكون على طبق مودى الامارات و الاصول اذا كان مخالفاً للواقعى الثانى لورود الدليل بالصحة الكاشف عن وجود الامر بهذا المهم او وجود ملاكه الكافى للترتب ولنادفع الاشكال الوارد على المسئلتين على المختار بهذا النهج اما العقاب فعلته ترك

التعلم على القول بعدم الترتب في المقام ثاني ما قوينا لكون الضدين مما لا ثالث لهما و اما الصحة فماخذها كون المأتي بها عبادة في نفسها و اما عدم الاعادة في الاثبات مع قطع النظر عن ورود الدليل فوجهه ان المصلحة تكون في عالم الثبوت بحيث اختصت بالمأمور به الاول فلا يمكن استيفائه الفائتة منها بالاعادة فينبقى بلا فائدة الثاني هل الترتب مختص بالمضيقين اولا بل ياتي في المضيق والموسع قد يقال بالثاني لان المدار فيه على مزاحمة المهم للاهم فهذه المزاحمة كما تاتي في الاول تاتي في الثاني ايضاً غاية الامر تتصور في الثاني بالنسبة الى الاهم و اطلاق المهم بحيث يشمل الفرد المزاحم للاهم في الوقت بخلاف الاول فان المهم متمحض للمزاحمة باصل خطابه لكنا نقول الظاهر الاول لان الواجب الموسع العقل حاكم بالضرورة بكون المكلف قادراً على الاتيان به ولو بالنسبة الى الفرد الغير المزاحم بلا احتياج الى الترتب واستحالة الاتيان به بالنسبة الى الفرد المزاحم لا تستلزم الاستحالة المذكورة بالنسبة الى الفرد الغير المزاحم حتى يحتاج الى الترتب فهذا المكلف قادر على الاتيان بهذه الطبيعة المهمة مع الاتيان بالاهم فهذا مما يناقض الترتب كما لا يخفى فان القدرة على البعض الغير المزاحم تساوق القدرة على الطبيعة و عدم القدرة على الفرد المزاحم لا يوجب تقييدها بحصته متعبية منها حتى يجيىء فهرا مسئلة الترتب بين الاهم

والمهم الذى هو غير هذه الحصة المقدورة الثالث ان المكلف فى حال ابتلائه بالاهم والمهم المضيقين على الاقوى او اعم منهما و من الموسع والمضيق كما عن المحقق الميرزا حسين النائينى اما يكون من اول الامر عالماً بتكليفه بالاهم فمع ذالك يشرع فى المهم اولا بل اذا شرع فيه يصير عالماً بخطاب الاهم لاشك ولاشبهة فى ان صحة المهم فى الفرض الاول موقوفة على الترتب الدراسة و اما الفرض الثانى فهو ايضاً على قسمين لان المهم الذى شرع فيه اما يكون قطعه حراما اولا فالثانى ايضاً كالاول فيتوقف صحة المهم على القول بالترتب اما الاول منهما الذى هو باعتبار قسم ثالث فقد يقال بعدم توقف صحته على هذه المسئلة كالصلاة فيما اذا ورد المكلف فى المسجد وكان جاهلا بنجاسة فشرع الصلاة فعلم فى اثنائها بهذه النجاسة فلم يقطعها فح يكون صحة هذه الصلاة غير متوقفة على الامر الترتبى و وجهه ان المكلف حين شروعه فى هذه الصلاة ليس مكلفاً بآخر اهم عاصياً له حتى يكون خطابه بهذا المهم متوقفاً على هذا العصيان ان قلت اذا علم فى اثناء الصلاة بالنجاسة فيصير مأموراً بالازالة كما يكون مأموراً بالاتمام فيه فلا يمكن الصحة ح الا على الترتب قلت يمكن ان يقال حيث ان امر الازالة مفهوم من دليل لبى غير ذى اطلاق وهو الاجماع فلا يشمل حال الصلاة فالقدر المتيقن منه قبل الشروع فيها اما فى الاثناء فلا يكون الا امر واحد وهو الامر

باتمام الصلاة نعم ان اتفق اهم آخر في اثناء الصلاة كمثل انقاذ الغريق فتركه و اتم الصلاة يكون الصلاة متوقفة على الامر الترتبي حيث ان الامر الذى كان قبل اتفاق هذا الاهم قد سقط بمزاحمته بالاهم فلا يكون الوجه فى صحتها الا الترتب ان قلت ان لم يشارك الامر بالاتمام امر الازالة في كونهما لبيين ويفارقه في كون الاول مفهوماً من اللفظ والثانى من اللب مع امكان القول بكون الدليل على الاول ايضا الاجماع قلت وان كان يظهر هذا من بعض اعاظم العصر من ميله الى كون دليل الاتمام ايضاً لبيا فانه حصر الدليل اللفظى ممكن التوسل به لاثباته على الادلة الدالة على ان تحليل الصلاة التسليم فانكر دلالة هذه الادلة على حرمة قطع الصلاة و وجوب اتمامها فقال ان غاية مايدل عليه هذه الادلة كون الجزء الاخير هو التسليم فمعناه ان الاختتام بالتسليم كما ان الافتتاح بالتكبير ولكن لنا ان نقول ليس الدليل المذكور منحصراً بها بل يمكن ان يدل على وجوب الاتمام بمثل لاتبطلوا اعمالكم بتقريب ان ما خرج بالدليل القطعى من هذا الاطلاق فخروجه مقبول و نفى غيره تحته و حيث انجر الكلام الى المزاحمة فناسب ان تبين التزاحم والتعارض والميز بينهما لان الفرق فى بعض الموارد دقيق مثل انقذ ابنى و انقذ اخى و تحرك و اسكن فهل الاول من المتزاحمين والثانى من المتعارضين او بالعكس او كلاهما من الاول او من الثانى فهذه اربعة

فروض والظاهر كما يأتى وجهه الاول توضيح المطلب ان الاول منهما يقع البحث فيه تارة فى التزاحم بين ملاكات واقعيه مثل ان يكون فى الفعل الواحد ملاك اصل الحرمة والوجوب او ملاك الكراهة اوالاستحباب بان يكون النظر الى عالم الثبوت مع قطع النظر عن عالم الاثبات فهذا و ان كان من التزاحم ولكنه من حيث لا يرتبط بعمل المكلف وامتثاله لانه راجع الى نظر المولى فللمولى ان يجعل الحكم على طبق الاقوى منهما وللعبد الامتثال غاية الامر ان كان المولى مولا حقيقياً يجعل هذا الحكم على طبق الاقوى منهما واقعاً و ان كان من الموالى العرفية يجعله على طبق اقويهما فى نظره و على العبد الامتثال ولو علم المكلف الخلاف فلا نتيجة للبحث عن هذا القسم بل هذا القسم ليس مقابلا للتعارض باعتبار يرجع الى انه اصله **الدراسة** هذا مضافاً الى ان هذا القسم ليس عميم الورود لانه يجيى على مذهب العدلية القائلين بان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد ولكن غيرهم منكرون للمصالح الثبوتية واخرى فى التزاحم بين الاحكام الفعلية فى مقام الاثبات والامتثال الذى هو عمدة فانظرنا اليه مثل انقاذ الغريقين الذى يكون الملاك فى كل منهما موجوداً غاية الامر المكلف غير قادر فى مقام الاثبات والامتثال للجمع بينهما فنتيجة الكلام ان هذا القسم من التزاحم ليس المنافات فيه بين اصل الحكمين من طرف المولى اصلا فلو فرض ان المكلف قادر على الجمع

بين الازالة والصلاة فى حال واحدة كان كل منهما مطلوباً للمولى فالمانع هو عدم القدرة على الامتثال فالدليل بكل حكمين موجود ولكن لا يصير كلاهما فعلياً بالنسبة الى غير القادر عليهما نعم يكون الثانى فى المتزاحمين موجوداً فى المنتهى لا فى المبدء بمعنى ان المكلف غير قادر حال اعمالهما الخارجى فهذه القدرة التى تكون موجودة فى المكلف اذا لم تكن وافية لكليهما بل مانعة عن فعلية الحكمين فلا محالة يصير احدهما الاهم فعليا اما التنافى فى المبدء فليس موجودا اصلا كما قلنا انه لاتنافى بين جعل وجوب الصلاة و وجوب الازالة للقادر عليهما و ليس هذا الا بعدم التنافى بينهما فى المبدء كما قلنا ان الورود والحكومة بين الدليلين ليس معناه ان الدليل الحاكم اوالوارد معارض للمحكوم والمورود عليه و جعلناه من الواضحات عند اهل الفن فكذا المتزاحمان يرجعان الى الحاكم والمحكوم والوارد والمورود فكلما كان منشأ لعدم التعارض بينهما كان منشأ فيما نحن فيه بيان المطلب ان المكلف حيث كان غير قادر على الجمع بينهما يوجب هذا العجز انتفاء الآخر فالآخر منتف للعجز لا لعدم الدليل الدال عليه كما ان احد الدليلين اذا كان حاكماً على الآخر او واردا عليه فمعناه عدم موضوع الآخر او وجوده و كل الخطاب يتكفل لبيان الاحكام على فرض ثبوت الموضوع فلا تنافى بين هذه

الخطابات والخطابات النافية لهذا الموضوع فلا تعارض بينهما فكذا التزاحم الذى نحن فيه فان وجوب الصلاة والازالة موجود على فرض كون المكلف قادرا على الجمع فاذا لم يمكن الجمع وان كان التنافى موجوداً ولكن لا ينافى هذا التنافى عدم التنافى فى مقام المبدء الذى يمكن فيما نحن فيه مصلحتهما فان احدهما ليس بموجود لعدم القدرة عليه التى هى بمنزلة الموضوع فى مثل الحاكم والمحكوم والوارد والمورود فيجيىء فيه ما قلنا فيهما من سر عدم التعارض ثم اعلم ان بعض اهل النظر قال فى مطارح الافكار ما ظاهره اضطراب الكلام فانه فى مقام بيان ضابطة التمييز بين التزاحم والتعارض قال فى صدره ان ملاك التزاحم هو عدم الجمع بين امتثال الخطابين الخ مع انه قال بعد سطر والحاصل اذا كان الامران او الامر والنهى على عنوانين متعددين يكون الباب باب التزاحم الدراسة ولا يخفى ما بينهما من عدم تعين المائز المعلوم مع ان ملاك الذى ذكر ثانيا ليس بصحيح لورود النقض عليه بمثل حرك وسكن فانهما من المتعارضين مع كونهما عنوانين فقال بعد هذا الكلام اما التعارض فهو يكون فى صورة كون العنوان واحدا و هذا ايضاً ليس بصحيح للملاكيه فانا ذكرنا أن المثال الاول من المتعارضين مع عدم كونهما عنواناً واحداً نعم فى بعض الاوقات يكونان من باب عنوان واحد مثل اذا كان التعارض منشأه التناقض كصل الجمعة ولا تصلها و على اى

تقدير الحق ان ملاك الفرق بينهما ما ذكرنا من المنافرة في التعارض في مقام التشريع بحيث يعلم ان احدهما كذب من رأسه والمنافات في التزاحم في مقام الامتثال لعدم قدرة المكلف على الاتيان بهما كمثل صل ولا تغصب اذا اجتمعتا في الدار الغضبية فانه لاتنافي في مقام الجعل بين هاتين الطبيعتين كما ندرى بالضرورة بتشريع صل ولا تغصب غاية الامر يشمل اطلاق صل الصلاة الكائنة في الدار الغضبية المشمولة للاتغضب فثبت في هذه الصلاة المقتضيان فيتزاحمان في مقام الامتثال لعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما فلابد من القول بسقوط احد الخطابين عن التنجز و بقاء الآخر عليه اذا كان احد المرجحات الآتية موجوداً و الا فتخير على الامتناع ان قلت اذا فرضنا ان المكلف لا يقدر على الامتثال على نحو الاطلاق في كليهما فنعلم قطعاً بعدم الجعل في الاصل للغويته فمثل انقذا لولد يشمل حال غرق الاخ كما ان هذا يشمل غرق الولد مع ان الاطلاق بالنسبة الى احدهما اذا لم يكن مجعولا فينتقض ملاك التزاحم مع انه من بابه قطعاً قلت مجرد الكذب او عدم صحة احد الاطلاقين لاينافي كونهما من المتزاحمين و سره عدم منافات الكذب لصدور الجعل من المولى الحقيقي لان الجعل تابع بقدرة المكلف على الاتيان بالطبيعة و هذه القدرة موجودة بالنسبة الى طبيعتين لان لقدرة على الطبيعة حاصلة ولو بالقدرة على الحصة

المقدورة ولا ينافى عدم القدرة على الفرد الممين منها اياها على الطبيعة فاذا ثبت الامر ان بالطبيعتين فى عالم الجعل فهو من باب التزاحم كما ان تعدد المتعلق و وحدته لا يتفاوتان فى المقام فان الاول كما يكون من المتزاحمين كما ذكر البعض يكون الثانى ايضاً منهما فى مثل انقذ الغريق اذا كان متوقفاً على الدخول فى الدار الغصبيته فيجتمع فيه الامر والنهى فان الامر الغيرى الناشى من حفظ النفس المحترمه والحرمة النفسية يجتمعان فى الدخول و يتزاحمان مع ان هذا المتعلق واحد حكما ان وحدة المتعلق ليست مناطاً للتعارض كما عن البعض فلا ينافى التزاحم كذا العلم بعدم صحة احد الاطلاقين لاينا فيه وحيث مر الاشارة الى مرجحات احد المتزاحمين على الآخر **الدراسة** فنقول هى امور الاول ان يكون احدهما تعيينياً والآخر تخييرياً والتخيير اما شرعى او عقلى فان كان الاول يقدم التعيينى على التخيير الشرعى مثل وجوب صيام شهرين لكفارة شهر رمضان ووجوب المسافرة بالنذر فان هذه المسافرة مقدمة على هذا الصيام لكونها واجبة تعيينياً و كونه واجباً تخييرياً شرعاً بينه و بين العتق والاطعام و ان كان الثانى مثل وجوب الصلاة عليه و حرمة الغصب فان هذه الصلاة حيث كان افرادها العرضية التى تقع فى الامكنه المختلفة من البيت والحمام والمسجد واجبة تخييرياً عقلياً وحرمة الغصب التى كانت تعيينية يوخر الواجب التخييرى

العقلى عن هذه الحرمة التعنيبية و انما فيذنا التخيير العقلى فى هذه الصلاة بالعرضية و خصصناه بها مع انه يمكن ان يأتى ما قلنا فى هذه العرضية فى الافراد الطولية منها مثل وجوب الصلاة الموسع وقتها و وجوب اداء دين معجل او انقاذ غريق فانه لا شك ولاشبهة فى تقديم هذا الاداء رالانقاذ على هذه الصلاة لان المختار كون التخيير بين الافراد الطولية منها شرعياً لا عقلياً فانه فى العرضية فقط و حيث اشرنا الى الشرعى اولا بخصال الكفارة فى شهر رمضان اذا راخمها واجب تعيينى فخصصنا كلامنا بعد بالاشارة الى العقلى فقط و انما لم نمثل للتخيير الشرعى بالافراد الطولية من الصلاة مع كونهـــــــــــا انسب كما لا يخفى لانا اردنـــــــــــا ان تاتى بما كونها تخييريا شرعياً متفق عليه و هو خصال الكفارة المذكورة بخلاف الطولية من الصلاة فانه اختلف فى كون التخيير فيها شرعياً او عقلياً فان البعض كما عن صاحب الكفاية اعلى الله مقامه اختار كونها عقليه لا شرعية الثانى كون احدهما عينياً والآخر كفائياً مثل وجوب الصلاة فـى وقتها و وجوب تجهيز امور ميت مع وجود من به الكفاية فلا شك ولا شبهه فى كون الواجب العينى المذكور مقدماً على الكفائى و انما قيدمع وجود من به الكفاية لانه على فرض عدمه يصير عينياً كما ان التخيير السابق ايضاً اذا انحصر فى فرد واحد مثل ان لا يمكن بدلا الصيام المذكور من الفتتق والاطعام يصير تعيينيا الثالث ان يحرز بل يحتمل كون مناط احدهما اقوى من الآخر مثل ان يجب عليه انقاذ عالم و انقاذ نبى فانه

لا شك ولا شبهة فى كون المناط فى الثانى اقوى من الاول فيقدمه عليه و مثل ان يجب عليه انقاذ عالم يعرفه بمذهبه و انقاذ عالم لا يعرفه مثل الاول فانه يحتمل كون المناط فى الاول اقوى من الثانى احتمالا عقلائياً فيقدمه عليه ثم اعلم انه عن بعض المحققين فى مقام ذكر مرجحات التزاحم ان منها كون احد المتزاحمين مما لا بدل له والآخر مما له بدل و جعله قسمين احدهما اذا كان لاحد الواجبين بدل فى عرضه دون الآخر الخ ثانيهما اذا كان لاحد الواجبين بدل فى طوله دون الواجب الآخر و قد مثل لذالك بوقوع التزاحم بين الامر بالوضوء او الغسل والامر بتطهير البدن للصلاة و حيث ان للوضوء او الغسل بدلا و هو التيمم فلا يزاحم وجوب تطهير البدن فيقدم هذا على ذالك مع ان الحديثة اهم من الخبيثة **الدراسة** و قال فى وجه كلا القسمين ما محصله الامر اذا كان متعلقاً بما له بدل فلا يقتضى خصوص الفرد المبدل منه المزاحم فيكون هذا من باب لا اقتضاء لانه يقتضى فقط الجامع دون هذا الفرد بخلاف الامر المتعلق بما ليس له بدل فانه يقتضى الاتيان بخصوص هذا الفرد فيكون فيه الاقتضاء فاذا كان الامر كذالك اللااقتضاء لا يزاحم الاقتضاء و قال ايضاً منه اذا دار الامر بين ادراك تمام الوقت بالطهارة الترابية و ادراك ركعة واحدة منها بالطهارة المائية كما اذا ضاق الوقت بحيث لو توضاء او اغتسل لم يدرك

الا ركعة واحدة في الوقت بخلاف اذا تيمم فانه يدرك تمام الركعات في الوقت فيقدم ادراكها مع الترابية في الوقت و ليس للصلاة في الوقت بدل حاصل غرضه انه شرك القسمين في الحكم التخييري الاختياري والاضطراري فكما انه في الاول منهما يقدم التعييني عليه كما مثلنا و مثل له بما اذا وجب على شخص مؤنة من يجب مؤنته و كفارة شهر رمضان و لم يكن عنده اكثر من عشرة دنانير و دار امرها بين ان يصرفها في الكفارة او في المونه فيجب الثاني لكونه تعيينياً بخلاف الاول لكونه تخييرياً فكذا في الثاني الذي له بدل اضطراري فاذا دار الامر بين الوقت والطهارة المائية فان الاول من حيث انه لا بدل له بخلاف الثاني فان له بدلا و هو الطهارة الترابية يقدم فيصلي في الوقت و كذا دار الامر بين الطهارة الحديثة من الوضوء والغسل و بين تطهير البدن او الثوب من الخبثية ولكن الاول كان له بدل و هو تيمم فيصير تخييريا بخلاف الثاني فانه ليس له بدل فيقدم هذا الثاني على الاول ولكن يرد عليه اولا ان ظاهر التخيير هو اذا كان للمكلف بدل عرضي يقوم مقام المبدل منه المزاحم لا الاضطراري الطولي فحكمه ليس كما ذكر فلا يجري المرجح المذكور الذي هو كون أحدهما تخييرياً والآخر تعيينياً هذا مضافاً الى ان التخيير المذكور لو كان اعم فيصير التعييني ايضاً تخييرياً في المثالين لان الوقت المذكور الذي فرض انه تعييني ليس

كذالك بل يكون وقت ركعة واحدة بدلاله كما عن العلامة فى التذكرة الفتوى بتقديم ركعة واحدة فى الوقت مع المائية على تمامها فيه مع الترابية لما يستفاد من رواية عمار بن موسى عن ابيعبدالله قال فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم وقد جازت صلاته ورواية اصبغ بن نباته قال قال اميرالمؤمنين و من ادرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد ادرك الغداة تامة و رواية عمار الساباطى عن ابيعبدالله قال فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلاة وقد جازت صلاته و ان طلعت الشمس قبل ان يصلى ركعة فليقطع الصلاة ولا يصلى حتى تطلع الشمس و يذهب شعاعها و رواية الشهيد الاول فى الذكرى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة و روايته ايضاً من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك الشمس المذكورة فى الباب الثلثين من ابواب مواقيت وسائل الشيعة **الدراسة** ولدالما اشكل عليه بما ذكر اجاب بما لا يرجع الى محصل من ان وقت ركعة واحدة يقوم مقام الجميع عند العجز مع انه ظاهر جوابه من انه ما الفرق بينه و بين قيام الطهارة الترابية مقام المائية فهل يقوم تلك الطهارة مقامها الا عند العجز فح هذا القيام كقيام بعض الوقت مقام الجميع عنده كما قد يشكل عليه بالمثال الآخر فان التخيير لو كان اعم من العرضى والطولى فطهارة الثوب والبدن الخبيثة ايضاً لها بدل

و هو الصلاة عرياناً على قول و فى الثوب او البدن النجس على آخر لقاعدة الصلاة لا تترك بحال فتأمل اللهم الا ان يقال ان هذه المسئلة اجماعية فلم ينقل من احد معروف القول بتقديم الطهارة المائية الحديثة على الخبيثة بخلاف المسئلة السابقة فان العلامة كما عرفت منقول عنه فتواه بالعكس و اشار اليها ايضا السيد محمد كاظم الطباطبائى فى لسابع من مسوغات تيمم عروته الوثقى فقال فيه السابع ضيق الوقت عن استعمال الماء بحيث لزم من الوضوء او الغسل خروج وقت الصلاة ولو كان لوقوع جزء منها خارج الوقت و ربما يقال ان المناط عدم ادراك ركعة منها فى الوقت فلو دار الامر بين التيمم و ادراك تمام الوقت او الوضوء و ادراك ركعة او ازيد قدم الثانى لان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت لكن الاقوى ما ذكرنا انتهى و قد قلنا ان القائل بخلافه هو العلامة فى تذكرته على ما حكى و كما اشار اليها السيد ابو الحسن الاصفهانى فى وسيلته فى الرابعة عشرة من مسائل مسوغات التيمم فقال فيها مسئلة اذا دار الامر بين ايقاع تمام الصلاة فى الوقت مع التيمم و ايقاع ركعة منها مع الوضوء فيه قدم الاول على الاقوى فحاصل الكلام ان هذا الحكم من جهة الكبرى صحيح من تقديم ما لا بدل له على ما له بدل كما مرت الاشارة اليه بل يظهر مما ذكرنا اخراج هذا من باب المتزاحمين لان الفرض ان المكلف به فى التخيير العرضى المجمع وهو

ليس بمزاحم لآخر بل المزاحم هو الفرد المعين من صيام شهرين فيما ذكرنا والاطعام فيما ذكره البعض و هذا ليس مأموراً به و لما ذكره البعض بكلمة اخرى من ان الاقتضاء لا يزاحم الاقتضاء فالمجمع المأمور به حيث لا يقتضى المزاحمة للآخر و لكن هذا الآخر مثل نفقة من يجب نفقته فيما ذكره البعض والمسافرة المنذورة فيما ذكرنا يقتضى المزاحمة للاطعام فى الاول و للصيام فى الثانى ولكن الكلام فى صغرى هذه الكبرى فالقدر المسلم كون العرضى صغرى لها لا الطولى فلا نسلم ما ذكر فيه نظير ما مر من وجه تأييدنا القول بان النزاع فى المتزاحمين المضيقين لا الموسع والمضيق و يجيىء ما ذكرنا هناك ههنا

الدراسة و عن المحقق النائينى ان من المرجحات ايضاً كون احد التكليفين مشروطاً بالقدرة الشرعية والآخر مشروطاً بالعقلية فيقدم المشروط بالعقليه على المشروط بالشرعية و علل وجهه بان ملاك الاول تام لا قصور فيه فاذا لا مانع من ايجابه فعلا و ملاك الثانى غير تام فلا يمكن التكليف به فعلا نقول الظاهر انه اراد بالملاك المذكور مطلق اسباب فعليته فح حيث ان القدرة العقلية خفيفة المونه فيصير المشروط بها فعلياً بخلاف ما سواه فان القدرة الشرعية بحدود زايدة على العقليه فح لا اشكال فيما ذكره من حيث المدعى والدليل و لكن بعض الاعاظم حيث فهم من كلامه ان مراده من الملاك هو

الملاكات المتعارفة المعتبرة عند العدلية التي هي عبارة من استكشاف المصالح والمفاسد استشكل عليه من حيث الدليل بامرين الاول انه لا طريق لنا الى احراز ملاكات الاحكام اصلا فلا طريق لنا الى استكشاف ان اى الواجبين محرز للملاك و ايهما ليس بمحرز حتى يكون الاول فعلياً والثاني غير فعلى الثاني انه يجيىء على قول العدلية الدين يعتبرو بها في الاحكام دون غيرهم مع ان البحث لابد من ان يكون بحيث يعم جميع المذاهب حتى مذهب الاشعرى المنكر لهذه المصالح والمفاسد ولكن الظاهر على ما ذكرنا لا يرد عليه الاشكال و لعل ما ذكر بعض الاعاظم يرجع اليه من ان فعلية المشروط بالعقليه مانعة عن التكليف بالآخر لانها موجبة لعجز المكلف عن الاتيان بالآخر ولا شك ولا شبهة في ان المراد من كلام المحقق النائيني هذا ولا يخفى عليك ان ماذكرنا من تقديم المشروط بالعقليه على المشروط بالشرعية لا فرق فيه بين ان يكون احدهما متقدماً زماناً على الآخر اولا فيقدم المشروط بالعقلية على المشروط الآخر ولوكان متاخراً زماناً فان التقدم والتأخر الزماني ليس معتبرا في هذا القسم اصلا بخلاف اذاكان كلاهما مشروطاً بالشرعية فح يتقدم ما هو المتقدم زماناً على الآخر كما اذا كان المكلف قادراً على القيام اما في الركعة الاولى اوالثانية فانهما يتزاحمان فان قام في الاولى يكون مانعاً عنة في الثانية و بالعكس فلا يقدر المكلف على

الجمع بينهما كما هو شان المتزاحمين فمع ذالك لا اشكال في تقديم القيام في المتقدمة عليه في المتأخرة ولا يجوز تركـه فيها تحفظاً للقدرة عليه في المتأخرة والوجه واضح وهو ان وجوب القيام في الاولى فعلى بقدرته عليه شرعاً و عقلا لان المانع المفروض وجـوب القيام في الثانية وهذا ليس بفعلى فلا يكون مانعاً لعدم مجيء وقته ومن المعلوم عدم جواز ترك الواجب الفعلى مقدمة لحفظ القدرة على الآخر في ظرفه الآتي فظهر من ذالك انه لا فرق في تقديم المتقدم زماناً بين ان يكون اللاحق اهم من السابق اولا لان الملاك فيهما واحد و هو ان اللاحق حيث لا يكون فعلياً لا يكون مانعاً الدراسة ثم المحقق المذكور استثنى عما بق من تقديم المتقدم زمانا مطلقاً على الآخر في المشروطين بالقدرة الشرعية بعض الفروض مما فيه جهة تقتضي تقديم المتاخر و مثل له بمن نذر في شهر رمضان قبل أشهر الحج والاستطاعة زيارت الحسين يوم عرفة فاستطاع فقال في المثال ان النذر و ان كان متقدماً على الاستطاعة زماناً و لكن يقدم الحج عليه لان النذر يشترط ان يكون متعلقه راجحا و ههنا ليس كذالك لكون العمل به مستلزماً لترك الـواجب فيكون محللا للحرام و مخالفاً لسنة فلا يكون راجحاً حين العمل فلا يكون فعلياً ثم قال و اما ما عن السيد في العروة من ان المعتبر هو ان يكون متعلق النذر راجحاً في طرف العمل ولو بلحاظ تعلق النذر و

بذالك صح جواز نذر الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات فيظهر فساده مما قدمناه من ان مرادنا من الرجحان المعتبر في صحة النذر وانعقاده هو كون متعلقه راجحا وغير مستوجب لتحليل في نفسه مع قطع النظر عن تعلق النذر والا لامكن تحليل جميع المحرمات بالنذر وهو ضروري البطلان حاصل غرضه ان المثال المذكور من المشروط بالمقدرة الشرعية فح و ان قلنا يقدم اسبقهما زماناً كما مر في المثال السابق من دوران الامر في القيام في الاولى والثانية و لكن المانع ههنا موجود وهو جهة استلزام تقديم المتقدم الذي هو وجوب الوفاء بالنذر تحليل الحرام فلا يقدم بل يكون الامر بالعكس و اورد عليه بعض اعاظم العصر بعد تسليمة تقديم الحج على النذر اولا بان الوجه في التقديم هو المرجح السابق من كون احدهما مشروطا بالقدرة العقلية والآخر بالشرعية فيكون نظره انه قدمه لوجود المقتضي لتقديم الحج و هو كونه مشروطاً بالعقلية لا لوجود المانع في تقديم النذر بل لعدم المقتضي فيه لكون القدرة الموجودة فيه شرعية فابتنى هذه المسئلة على مسلكه في معنى الاستطاعة في الحج من كون المراد من الاستطاعة المذكورة هو القدرة العقلية لانها مفسرة في الروايات بالزاد والراحلة و امن الطريق و هذه قدرة عقلية و من الروايات المذكورة رواية هشام بن الحكم عن أبي عبدالله في قوله تعالى و لله على الناس حج البيت من استطاع

اليه سبيلا ما يعنى بذالك قال من كان صحيحاً فى بدنه و محلى سربه له زاد و راحلة فقال بناء على هذه الرواية و امثالها فلا تكون المسئلة داخلة فى الكبرى المذكورة التى هى كون الواجبين مشروطين بالقدرة الشرعية مثل مسئلة دوران الامر بين القيام فى الاولى او الثانية ضرورة ان وجوب الحج على هذا ليس مشروطا بالشرعية بل هو مشروط بالعقلية التى هى الزاد والراحلة و امن الطريق فعند وجود هذه الامور و اجتماعها يجب الحج كان هناك واجب آخر اولا و ثانياً بان هذه المسئلة ايضاً خارجة من الكبرى الاخرى التى هى كون احدهما اسبق زماناً من الآخر لان المناط فى السبق واللحوق ليس هو سبقه ولحوقه فى الوجوب بل سبق العمل و لحوقه فح لاشك ولا شبهة فى ان العمل بالنذر ليس منقدما على الحج بل هما فى عرض واحد

الدرس يوم السبت السادس من خرداد ٣٧ (١٣٥٧)

المطابق للتاسع و العشرين من ج ٢ - ٩٨

الدراسة فنقول اما ما نسبه الى السيد فهو فى احكام المواقيت فى المسئلة الاولى من الموضع الاول من موضعى الاحرام قبل المواقيت فانه ذكر هذا الفرع فى العروة فقال مسئلة اذا نذر قبل حصول الاستطاعة ان يزور الحسين فى كل عرفة ثم حصلت لم يجب عليه الحج و ههنا نقول اشكال المحقق النائينى على السيد فى الرجحان المعتبر فى النذر وارد على الظاهر كما حققه بخلاف تفسير مراده على الوجه الغير الظاهر من كون مراده من الرجحان الآتى من قبل النذر نفسه ادلة خارجية على صحة هذا النذر فانه على هذا الوجه لا يرد الاشكال لاالادلة الدالة على وجوب الوفاء بالنذر اما المذكور فى فقه الامامية المرتبط بهذا الفرع فهذا نص عبارتنا مسئلة سادسة اذا تعلق النذر بشىء ينافيه الحج كما اذا نذر زيارة الحسين عليه‌السلام فى يوم عرفة ثم استطاع فهل يقدم النذر فى الفرض و يترك الحج بصيرورته غير مستطيع بعد كون اليوم متعلق النذر فهو المانع الشرعى وقد تقدم ان الاستطاعة المذكورة هنا ازيد من العقلية بخلاف اذا تحقق النذر بعد حصول الاستطاعة فيقدم ما هو الاهم من النذر او الحج او يقدم النذر مطلقا لما وقع فى صحيح الحلبى فى الجلد الثانى من وسائل الشيعة القديمة من الباب

السادس من ابواب وجوب الحج و شرائطه اذا نذرالرجل على مايحج به ثم دفع ذالك و ليس له شغل بعذره الله فقد ترك شريعة من شرايع الاسلام او يقدم الحج مطلقاً لانحلال النذر سواء حصل قبل الاستطاعة او بعدها لكونه مشروطاً بعدم كونه مزاحما لواجب آخر وماورد في الجلد السادس عشر من وسائل الشيعة الجديدة في الباب الحاديعشر من ابواب اليمين من الحديث السادس والسابع عن ابى ربيع الشامى و و عن عبدالله بن سنان عن ابيعبدالله لا يجوز يمين فى تحليل حرام ولا تحريم حلال ولا قطعية رحم بناء على شموله للنذر اقويها الاخير لانا لا نسلم تعلق النذر اصلا فى مفروض الكلام حتى يصير مانعا و به ظهر ضعف ألقول الثانى والخبر المذكور لا يدل عليه لانصراف الشغل المذكور عن هذا النذر انتهى ما فى فقه الامامية هذا الكلام كما ترى يدل على تقديم الحج كما اختاره المحقق المذكور و بعض اعاظم العصر مستدلا عليه مضافاً الى ما ذكرنا الخبر المذكور فان الخبر و ان كان يذكر اليمين و اكن الظاهر شموله للنذر اذا تاملنا فى امثال المقام من العهد واليمين والنذر اذ ادلتها منصرفة الى احكامها الاولية فح لولاالمانع كانت مشمولة تحتها كما هو مثال جميع ادلة امثال هذه العناوين التى يتعرض للواجبات الثانوية بخلاف العناوين والادلة الاولية التى تتعرض للواجبات الابتدائية **الدراسة**

و لذا قلنا ان الشرط ايضا اذا كان مخالفاً لكتاب الله و سنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم لم يجز العمل به فكذا في المقام النذر يجب العمل به بعنوانه الاولى اذا لم يزاحم واجبا آخر و اما اذا زاحمه فلا وجه لصحته و به يظهر وجه قولنا بتقديم الحج مطلقاً لان المناط عام كما يظهر فساد وجه قول السيد بتقديم النذر بتقديم سببه و تقديمه يوجب تقديم مسببه فيكون هذا مانعا شرعا والعذر الشرعي كالعقلي فانا اذا قلنا بانحلال النذر و كون ادلة وجوب الوفاء ناظرة الى غير هذه الصورة فاين يوجد النذر الشرعي حتى يكون مانعا ان قلت كما ان العمل بالنذر يستلزم تحليل الحرام فلا يجوز فكذا العكس فان العمل بالحج ايضا يستلزم ذالك قلت قد مر منا الاشارة الى جواب هذا فان الواجبات الاصلية مثل الحج لم تقيد بهذه القيود بخلاف امثال النذر و اما قول بعض اعاظم العصر من الخدشة فى كون المسئلة من صغريات المشروطين بالقدرة الشرعية بناء على ما سلكه فى باب الاستطاعة فلا يهمنا البحث فى استظهار الروايات المدعى ظهورها فى ما ذكره فان موضعها الفقه و اما الاشكال على شيخه الاستاد المحقق النائينى بان المثال ليس من المشروطين الذين كان احدهما اقدم زمانا على الآخر فنقول هذا ليس اشكالا وارداً على المحقق المذكور غاية الامر ان المحقق اشكل على المثال المذكور بايراد واحد فالبعض له ان يقول و يرد على المثال اشكال

آخر مضافاً الى اشكال وجوب كون متعلق النذر راجحا فى نفسه و كونه غير محلل للحرام فثبت وتحقق ان الاشكال يرد على المثال المذكور من وجوه ثلثة الاول وجوب كون متعلق النذر راجحاً فى نفسه مع قطع النظر من النذر الثانى ان لا يكون محللا للحرام الثالث ان المثال ليس النذر فيه مقدما على الحج لان المناط فى المقدم زماناً تقديم زمان الامتثال والعمل لا التكليف والسبب فخلاصة الكلام ان المثال المذكور ليس من قبيل القيام المذكور فى الركعتين لان التكليف به فى الاولى منجز و فى الثانية معلق والمنجز مقدم على المعلق بخلاف المثال المذكور

الدرس يوم الاحد السابع من خرداد (٥٧) المطابق للعشرين من ج ٢ - ١٣٨٩

الدراسة قد ظهر مما ذكرنا الميز بين باب التعارض والتزاحم من جهة الكبرى كما ظهر بينهما من جهة الترجيح بالمرجحات و ان السبق واللحوق الزمانى او الاهمية لا تعتبر فى الاول فليتبين بالامثلة **الدراسة** منها اذا دار الامر بين ترك الركوع فى الركعة الاولى وتركه فى الثانية فعلى الثانى يجب تقديم الاول لكونه اسبق زماناً وقد ذكرنا ان السبق الزمانى فى باب التزاحم تعتبر ولو عكس فترك الركوع فى الاولى واتى به فى الثانية لبطلت و على التعارض صحت لان المكلف مخير

بين الاتيان بالركوع فى الاولى وتركه فى الثانية او بالعكس فصلاته على التقديرين صحيحة و منها اذا دار الامر فى الصلاة بين ترك القيام وترك الركوع فعلى التزاحم يمكن كلاهما اما تقديم الاول فجهته السبق الزمانى و اما الثانى فعلته كونه اهم وقد عرفت اعتبارهما فى بابه بخلاف التعارض فان الحكم فيه التخيير لسقوط الدليلين بالمعارضة و رجوعنا الى اصالة عدم اعتبار خصوصية احدهما فى المقام فتامل و لذا حكى عن المحقق النائينى الجمع بين القولين المتناقضين فى حاشية عروة الوثقى ففى موضع قدم القيام على الركوع كما هو المختار فيما علقنا على هذه العروة و فى موضع آخر قدم الركوع على القيام و منها اذا دار الامر بين ترك الطمأنينة فى الركن كالركوع والسجود و تركها من غيره كالاذكار والقراآت فعلى التزاحم بتعيين الثانى اى تركها حال الذكر او القرائة وان كان بعده لكون الركن اهم فيصير قيده المعتبر فيه اهم ايضا و على الثانى يتخير و منها اذا دار الامر بين القيام المتصل بالركوع والقيام حال القرائة فبناء على التزاحم لابد من تقديم القيام المتصل بالركوع على القيام حال القرائة لكونه اهم منه اما من جهة انه بنفسه ركن او مقوم للركن كالركوع و بناء على التعارض لا وجه لتقديمه اصلا بل الظاهر وجوب العكس لانه قادر فعلا على القيام حال القرائة فاذا كان الامر كذلك يتعين عليه هذا القيام كما مر نظيره من كون فى السابق احدهما منجزا

والآخر معلقاً فالمنجز مقدم على المعلق نعم قد يكون اخذ المسئلة من باب التزاحم والتعارض بلا فرق في النتيجة كما اذا دار الامر بين ترك ظهور الصلاة او ترك جزئها او قيدها الآخر مثل اذا كان شخص في وقت معين مسلوسا او مبطونا فهو اذا شرع في تحصيل الظهور المائي اوالترابي يحيى هذا الوقت فيلزم صلاته مع نجاسة عينية بخلاف اذا ترك تحصيل الظهور فيصلي مع طهارة عن الخبث فح لاشك ولا شبهة في تقديم الطهور على كل البابين اما تقديمه بناء على باب التزاحم فماخذه ان الطهور اهم من الخبث من دون شك ولا شبهة لان المراد من هذا الطهور كما صرحنا اعم من المائي والترابي فح لو قدم غيره عليه فيصير فاقد الطهورين فلايبا في ما ذكرنا قبل من انه اذا دار الامر بين تحصيل الطهارة الحديثة اوالخبيثة يقدم ازالة الخبث على ازالة الحدث بالاجماع لان هذا فيما اذا كان واحداً للطهور الترابي فعلى اى حال بناء على التعارض ايضاً يقدم الطهور **الدراسة** وسره ان الطهور ممايتقوم به الصلاة فان لم يقدم يلزم عدم الصلاة فليس في الواقع الدوران بين الصلاة بالطهور مع فقد جزء او شرط آخر اوالصلاة بهذا الشرط اوالجزء بدون الطهور بل الدوران بين الصلاة و عدمها فلايكون حقيقة من باب التعارض لانه فيمااذاكان الموضوع على تقدير موجود فظهر من هذا المثال السابق من دوران الامر في الصلاة

بين ترك القيام او ترك الركوع من هذا القسم الذين لا يتفاوت فيه بين القول بالتزاحم او التعارض لانا قلنا على التزاحم يمكن تقديم القيام لسبقة و كذا عكسه لاهميته فيكون مخيراً مثل التعارض فنتيجتها واحدة ولذا اشرنا الى التأمل

الدرس يوم الاثنين الحادى والعشرين ج ٢ - ١٣٩٨

بقى الكلام فيما اذا دار الامر بين ترجيح بعض هذه المرجحات على الآخر فنقول ان المرجح الذى يرجع الى كون احد المتزاحمين مما ليس له بدل والآخر له بدل والمرجح الذى هو العينى بخلاف الذى هو الكفائى لا ترجيح لاحدهما على الآخر فاذا دار الامر بين ماليس له بدل ولكنه كفائى مع ماله بدل ولكنه عينى كما اذا وجب عليه فى اليوم المعين تجهيز امور الميت والصيام لكفارة شهر رمضان فالظاهر التخيير بين اختيار احدهما فان شاء اختار ماله بدل وعينى لكونه ذا مرجح واحد و هو العينية و ان شاء اختار ما ليس له بدل و لكنه كفائى لكونه ذا مرجح آخر و هو عدم البدلية له بخلاف اذا دار الامر بين المرجح الذى هو عدم البدل و بين المرجح الذى هو اقوى مناطا كما اذا كان عنده مقدار من المال و كان عليه نفقة من يجب نفقته عليه ووجب عليه الصلاة مع فرض عدم كفاية هذا المال الا لاحدهما من النفقة او طهارته المائية فان الاول مقدم على الثانى و هكذا اذا دار الامر بين المرجح

الذى هوا العينى مع الذى هو اقوى مناطاً كما اذا اتفق تجهيز امور ميت فى وقت شغل واجب له فان المتيقن اختيار العينى على الآخر فتخلص مما ذكرنا ان الاعتبار بالاقوى مناطا وتقديمه على الآخر بعد تساويهما فى التعيينية والتخييرية والعينيه والكفائية بمعنى انهما اما تعيينيان كما اذا كان وقت صلاته مصادفا لشغله الواجب عليه و لكن احدهما اقوى مناطاً من الآخر او تخييريان فكذالك كما اذا وجب عليه خصال الكفارة لشهر رمضان فاراد اختيار اطعام ستين مسكيناً والصلاة واراد الاتيان بها فى بيت يجب عليه اجرته مع قدرته ان يأتى بها فى مسجد وعدم كون ماله الموجود يقدر كفايتهما او كلاهما عينيان كما اذا وجب عليه الصلاة و حفظ النفس المحترمة او كفائيان كما اذا وجب عليه تجهيز امور الميت والاشتغال بامور راجعة الى نظام معاش العباد كما ان المرجح الذى هو اقوى مناطاً اذا لاحظناه بالنسبة الى الاسبق زماناً بكلا قسمية امتثالى و وجوبى متقدم عليه على وجه اشار اليه المحقق النائينى محكى عنه فى حاشية على العروة الوثقى فان الاسبق زماناً كما مر مناً على قسمين تارة يكون اسبق بالنسبة الى زمان الامتثال السابق فيما اذا زاحم القيام فى الركعة الاولى القيام فى الثانية واخرى يكون اسبق بالنسبة الى زمان الوجوب وان لم يكن اسبق بالنسبة الى زمان الامتثال بل كان زمان امتثالهما واحدا كما اذا قال المولى اذا جائك زيد فاكرمه يوم الجمعة

و قال اذا جائك عمرو فاكرمه يوم الجمعة فجاء احدهما يوم الاربعا والآخر يوم الخميس الا ترى ان زمان امتثالهما واحد ولكن زمان الوجوب فى احدهما سابق على الآخر فيكون الاقوى مناطاً على ما امر من المحقق النائينى مقدما له و ان كان متأخراً امتثالا او وجوباً كما فى المثال السابق الذى فرضنا ان القيام حال القرائة زاحم القيام المتصل بالركوع فلا شك ولا سبهة فى ان من قدم الثانى على الاول كالمحقق النائينى نظره الى كونه اقوى مناطاً و ان كان مزاحمه الذى هو القيام حال القرائة اقدم امتثالا و لذا قدمه على الآخر المحقق النائينى فى احد قوليه و اخترنا فى تعليقتنا على عروة السيد محمد كاظم الذى اختار التخيير فيه و كذا اذا زاحم الاقدم وجوبا الاقوى مناطا كما فى مثال الاكرام مع فرض كون اكرام الجائى يوم الاربعا الذى هو المتأخر يكون اقوى مناطاً من اكرام الجائى يوم الخميس فان الاول يقدم على الثانى على وجه فثبت و تحقق ان السبق امتثالا او وجوبا انما يعتبر فيما اذا تساوى الطرفان من حيث المناط والا ففيه اقوال ثلثة الاول التقدم لاقوى المناطين الثانى التقدم لاسبقهما كما هو الاقوى الثالث التخيير كما هو القول المختار للسيد فى العروة الوثقى **الدراسة**

الاصل السادس عشر و به يرتفع النزاع المعروف بين ارباب الاصول من جواز الامر مع علم الامر بانتفاء شرطه و عدم جوازه

على هذا التقريب مما انفردت به الامامية والمعتزلة كون الاوامر تابعة للمصالح والنواهى للمفاسد و لكن المصالح والمفاسد المذكورة على قسمين الاول كونها فى نفس الانشاء مع قطع النظر عن الامتثال الخارجى و هذا ايضاً على قسمين الاول فيما اذا لم تكن مطلعا على حال من خوطب به فتامره و تكشف به حاله من الاطاعة والانقياد والمخالفة والتمرد الثانى اذا اردت ان تظهر حاله فيما ذكر لغيرك اذا كنت مطلعاً عليه وفى كلا القسمين لم يمكن مريدا للفعل الخارجى بل المراد كشف حال المخاطب لك او لغيرك و لذا اذا مهد نفسه للامتثال تنسخ امرك و لعل امر ابراهيم بذبح ابنه اسمعيل من هذا القسم الثانى بناء على عدم كون المأمور به نفس الذبح و حصول البداء لله جل جلاله بل المأمور به هو مقدمات الذبح وقد تكون المصالح والمفاسد المذكورة فى نفس الفعل الخارجى كاغلب الاوامر والنواهى فعلى هذا يمكن كون نظر من نقول بالجواز الى القسمين الاولين و نظر المخالف الى الاخير هذا مفاد كلامنا فى اصول الامامية وههنا نقول المدعى فى ان المراد من كلام المنكر ليس القسمين الاولين بل ناظر الى الثالث و يدل عليه ان صاحب القوانين قال فى صدر البحث الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه مع انه فى اوسطه حين جعل الكلام فى مقامين الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد

للشرط مع علم الامر بانتفائه ان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل و تـــــــوطين النفس على الامتثال و الابتلاء والامتحان ام لا والثانى انه هل يجوز ارادة نفس المأمور به مع العلم بعدم الشرط ام لا الى ان قال والحق فى الاول الجواز ولا يحضرنى الآن كلام من انكر جواز ذالك مع انه قال و اما المقام الثانى فذهب اصحابنا فيه الى عدم الجواز و جمهور العامة على الجواز و على اى حال ذهب الاصحاب الى عدم الجواز فى المقام الثانى واستدلوا عليه بانه تكليف بما لا يطاق و هذا واضح اذا توقف عليه الوقوع عقلا كالقدرة مثلا بل كذا اذا توقف عليه الوقوع شرعاً كعدم السفر والحيض بالنسبة الى الصوم فانه تعالى رخص السفر و جعل الصوم معه باطلا فاذا اختار السفر لا يجوز الامر بالصوم لانه ممتنع عرضا وهو والممتنع الذاتى سيان فى قبح التكليف بهما و كذا الكلام بالنسبة الى عدم الحيض لا يقال فما معنى الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار قلنا هذا مع انه اختلف فيه على اقوال ثلثة كما مر ليس مرتبطاً بما نحن فيه لانه فيما صار الامتناع ماموربا من جهة سوء اختيار المكلف بخلاف ما نحن فيه فان الامتناع فيه آمرى فلا يجوز التكليف معه حتى على قول صاحب القوانين و من وافقه من القائلين بجواز التكليف اذا كان الامتناع بالاختيار و كذا على القول بجـواز

اجتماع الامر والنهى فان الامتناع فيه ايضاً ماموری فلا يستلزم جواز التكليف فى المقامين جوازه ههنا واجتح المجوز بوجوه منهـا قضية ابراهيم التى بفهم جوابها من أصول الامامية و من اراد غيره فيطلبها من المطولات الدراسة الأصل السابع عشر فى ان متعلق الطلب الطبايع لا الافراد يدل عليه شيان الاول الوجدان فانه حكم بان هـذا المتعلق طبيعة كليه لا الافراد الخارجية الثانى ان الفرد الخارجى على فـرض كونه متعلق الاوامر لايخلو الامر من احد المحذورين اما يلزم تحصيل الحاصل ان قلنا بكونه متعلقها بعد وجوده فى الخارج او بقاء عارض بلا معروض على فرض كونه قبل وجوده متعلقها فتأمل وقد يستدل عليه بامرين من التبادر و كون ماخذه و مادته المصادر التى تكون حقيقة فى الطبيعة ولا باس بهما و ان كان الاول اغنائاً عما سواه و ليس هذا الاختلاف مبنياً على اصالة الوجود اوالماهية بان يقال بناء على الاول متعلقها الافراد و على الثانى الطبايع انتهى مفاد عبارة اصول الأمامية توضيح المطلب ان الحس والوجدان شاهدان على ان المولى اذا امر او نهى يفهم من امره و نهيه ان المطلوب طبيعة المأمور به و طبيعة المنهى عنه بلا فرق فى ذالك بين جميع الافراد و اعترف بذالك علماء الاصول و لكنهم قالوا ان الخلاف يقع فى ان المطلوب اولا بالذات و على الحقيقة هو الفرد الخارجى فالنتيجة غير مطلوبة بذاتها بل تكون آلة لامتثال

هذه الطبيعة و لذا قال البعض ان المسئلة عديمة النتيجة والنزاع لفظي كما صرح بعدم كون الثمرة للمسئلة بعض اعاظم العصر ادام الله ظله لعدم وجود الطبيعة الا بوجود افرادها نعم لعل الفرق بين المبنيين ان الافراد تكون عند الاول كافراد واجب تخييري بحيث يكون الخطاب متاصلا فانه يقول المطلوب هو الافراد تخييرا بالاصالة بخلاف الثاني فانه يقول ان التخيير بين الافراد انما هو بحكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من الخطاب تبعاً لا متاصلا كما يأتي في الفرق بين الواجب التخييري والتعييني وقد يقال كما عن المحقق الميرزا حسين النائيني ان النزاع معنوي لان النتيجة تظهر في المجمع الذي يصدق عليه عنوان المأمور به والمنهي عنه كالصلاة في الدار الغصبية فعلى القول بكون متعلق الاوامر والظواهر الطبايع يجوز اجتماع الامر والنهي لاختلاف الجهة حيث ان الصلاة مأمور بها لكونها صلاة و منهي عنها لكونها غصبا وعلى القول بان التكليف متعلق بالافراد لا يجوز ذالك حيث لا يوجد في الصلاة الا جهة واحدة و هي الحرمة او الوجوب ولكن يأتي في باب الاجتماع عدم تمامية هذه النتيجة ملخصه ان القول بتعلقه بالافراد لا يستلزم تعلقه بافراد طبايع مختلفة بل بفردما من طبيعة واحدة فالطبايع الاخرى خارجة عن هذا المتعلق على القولين مثل الامر بالصلاة فانه متعلق بها فقط على كلا التقديرين **الدراسة** الاصل الثاني عشر الكلام في انه بعد

نسخ الاحكام الخمسة هل يبقى شيء ام لا لاشك ولا شبهة فى ان الاحكام الخمسة ليست امورا مركبة خارجية حسية كسائر المركبات بحيث يبقى بعض اجزائها بنسخها فليس معنى نسخ الوجوب بقاء الاستحباب اوالاباحة على الاختلاف فيهما يرفع المنع من الترك الذى يكون فصلا فى الوجوب وكذا معنى نسخ الحرمة بقاء الكراهة اوالجواز يرفع المنع من الفعل الذى يكون فصلا فى الحرمة لعدم دلالة المنسوخ والنسخ والاستصحاب الذى يكون قسماً ثالثاً من اقسام الكلى عليه كما اذا كان منشأ الشك احتمال وجود فرد آخر غير المعلوم ارتفاعه بخلاف القسم الاول الذى يكون منشأه بقاء الفرد الذى يكون فى ضمنه الكلى والثانى الذى يكون منشأ تردد المعلوم بين ماكان باقياً وماكان مرتفعاً انتهى نص عبارة اصول الامامية بيان الاصل على هذا النهج ان من الاحكام الخمسة الوجوب فح هل يبقى الجواز الموجود فيه بعد رفع المنع من الترك منه بالنسخ بلفظ نسخت الوجوب و رفعته و رفعت المنع من الترك او نسخته ام لا واستدللنا على عدم البقاء فى اصول الامامية بوجه واحد و هو ان المنع من الترك الذى زعموه فصلا والجواز الذى زعموه جنساً متحد وليسا امرين مركبين خارجيين حسيين فلا يمكن التفكيك بينهما و قد يستدل لعدم البقاء بوجهين آخرين الاول كون الفصل علة للجنس الثانى كون الاحكام منحصرة فى الخمسة والمعلوم ان المعلول معدوم عند عدم علته و ان الجواز على ما ذكر غير الاحكام الخمسة فيما

ذكر من هذه الادلة يعلم جواب القائل بالبقاء من قوله بان المركب ينتفى بانتفاء جزئه فاذا انتفى المنع من الترك يبقى الجواز لعدم المانع و وجود المقتضى الذى هو مقتض للوجوب لان التركيب على فرض صحته يكون بين الجزئين العلية فينفى المعلول بانتفاء عليته المزعومة التى هى المنع من الترك الذى جعلوه وزعموه فصلا فان قال القائل بالبقاء بنيابة الفصل الآخر قلنا وجوده فى ضمن الثانى بل وجود نفس هذا الفصل يحتاج الى موجب وداع قطعى فان قال ثانياً الموجب الاستصحاب بتقريب انه اذا يتقنا ان الفعل كان جائزاً قبل النسخ و بعده تشك فى انه رفع الجواز والمنع من الترك معاً او انه رفع المنع دون الجواز لما مر من انتفاء المركب بوجهين الاول انتفائه بجميع اجزائه الثانى انتفائه بالبعض فيستصحب الجواز الدراسة قلنا هذا الجواز على هذا الفرض لم يكن معلوماً من البدو بل كان مشكوكا فلا يتم الاستصحاب لان الجواز المعلوم السابق هو الجزء من الوجوب فانه يكون فى اربعة الوجوب والاستحباب والاباحة والكراهة ولا شك فى ارتفاعه قطعاً فالامر دائر بين المعلوم سابقاً المرتفع قطعاً والمشكوك فى حدوثه فلا يتم ركنا الاستصحاب سيما على ما سلكنا من الوقفه فى استصحاب القسم الثانى من الكلى فضلا عن هذا القسم الذى يكون قسماً ثانياً للقسم الثالث لانا نعلم يقيناً بزوال الوجوب كما نعلم بزوال السواد الشديد ويحتمل وجود الجواز لاحتمالنا بورود الاذن فى الترك بعد زوال الشديد

فان قال ثالثاً الفرض مطلق الجواز ولا يصل العرف الى هذه التدقيقات فان العرف مناط فى امثال المقام قلنا غرضنا عدم تمامية ركنى الاستصحاب اولا مع انه معارض باستصحاب آخر ثانياً و هو عدم هذا الفصل الثانى الذى هو جواز الترك لانه كان معدوماً حال الاول قطعاً و حصوله مشكوك فيجرى الاستصحاب الآخر فان قال رابعاً كيف يكون وجوده مشكوكا والحال انه بعد رفع المنع من الترك لاشك ولا شبهة فى مجيئه لعدم جواز خلو الواقع من ارتفاع النقيضين قلنا الاصل عدم ربط هذا الفصل بالجنس المذكور فان قال خامسا الارتباط قهرى بعد حصول الطرفين من الفصل الثانى والجنس قلنا قدمرانا كما احتملنا رفع المنع من الترك فقط احتملنا رفع المجموع منه ومن الجواز فلا نعلم وجود الجنس حتى ينضم اليه الفصل الثانى فظهر من هذا البيان سر عدم كون الاستصحاب نافعا فيما نحن فيه و كونه من القسم الثالث بل من القسم الثانى منه لانا يتقنا رفع الجواز الذى كان فى ضمن الفصل الاول و لكنا شككنا فى حصول الجواز فى ضمن فصل آخر كما ظهر مما ذكرنا من عدم كون الاجزاء المذكورة كالاجزاء الجنسية عدم صحة التمسك المقائل بالبقاء بمثل قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشىء فاتوا منه ما استطعتم لانها تجيى بى الاجزاء الخارجية و لذا قلنا بوجوب غسل الاقطع بقية عضوه فى الوضوء و ظهر ايضاً عدم صحة ما فرعوه على المسئلة من القول ببقاء جواز صلاة الجمعة

فى عصر العينية لانه ايضاً ليس مما نحن فيه بل من بـاب الشرط والمشروط فيلزم على القول بالبقاء بقاء المشروط مع انتفاء الشرط الذى كان باطلا و ليس من النسخ فنتيجة الكلام على ماقوينا من عدم البقاء وفاقاً للمشهور المحكى رجوعه الى الحكم السابق الذى يختلف بحسب الموارد فان كان من العبادات التى تكون توظيفيه و توقيفيه يحتاج الى الاذن فيها فيجرم و ان كان من العاديات فيباح و ان كان من المعاملات فالاصل البرائة من اللزوم وعدم ترتب الاثر **الدراسة** الاصل التاسع عشر فى كون موضوع الحكم نفس الطبيعة المطلقة او غيرها لا يخفى عليك ان موضوع الحكم قد يكون الطبيعة من حيث هى من دون نظر الى خصوصيات بعض الافراد الخارجية وتشخصها مثل الاخبار الواردة فى باب الزكاة الراجعة الى وجوب الزكاة للشاة والبقر كيف لا يكون كذلك والحال انا ترى متى وجدت هذه الطبيعة تعلق بها الزكاة من دون الاحتياج الى ما يحتاج فى غير المورد من اجزاء مقدمات الحكمة للتعميم او انصراف المطلق الى الفرد الكامل او الافراد الشايعة وقد يكون الموضوع الافراد الخارجية فى الحقيقة واخذ المطلق للاشارة اليها مثل الاخبار الواردة فى زمان المعصومين سلام الله عليهم فى بيان حكم الحمامات الواقعة فى بلادهم المشترط فيها المادة لعدم انفعال مائها أو المنزل مائها منزلة ماء النهر او الجارى الذى يظهر بعضها بعضاً ولا شبهة تعترينا

ان المراد فيها ليس طبيعتها من حيث هى بحيث متى وجدت تعلق بها الحكم كيف لا يكون كذالك ولاشك فى ان الحمامات فى الازمنة والامكنة مختلفة فان الحمامات الواقعة فى بعض البلاد عشرة اكرار اقلا من الماء لا تحتاج فى عدم انفعالها الى الماده ولا الى تطهير بعضها للبعض انتهى ما فى اصول الامامية توضيح هذا الاصل ان الحكم اذا تعلق بشىء ولو كان بحسب الظاهر فردا قد يكون الموضوع الطبيعة و اعتبر الفرد اما مقدمة لامتثال هذه الطبيعة او للتعبير عنها من دون نظر والتفات اولا و بالذات اليه بل ولا ثانياً مثل ما مر من الاحكام الواردة فى باب الزكاة للشاة والابل والبقر و كما اذا قلنا ايتنى برجل فان الحكم متعلق على هذه الطبيعة من حيث هى من دون خصوصيات بعض الافراد الخارجية و تشخصها ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة من دون نظر الى تشخصات فردية و كذا اذا قلنا حول امرنا الى الرجل لا المرئة فان الحكم فيه ايضاً متعلق على الطبيعة واقعاً ولكنه بحسب الظاهر توجه الى الفرد مقدمة للتعبير عن الطبيعة فعلى اى حال لا يكون نظرنا فى امثال المقام الى التعميم المستفاد من باب مقدمات الحكمة التى جعلها صاحب الكفاية اعلى الله مقامه ثلثا الاولى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد لا الاهمال والاجمال فان احراز هذه المقدمة مما له دخل فى حجية هذا الاطلاق والشمول والسريان بل فى اصله

لان المتكلم اذا كان فى مقام الاهمال الذى هو عدم تشريح غرضه والبيان اوالاجمال الذى هو نفمد مجاملته والتعميه والابهام على المخاطب لم يمكن لتمسك باطلاق هذا الكلام فتامل و امر هذه المقدمة سهل الدراسة لانا اما نعلم يقيناً كون المتكلم فى هذا المقام واما نشك فعلى الاول لا كلام و على الثانى الاصل يقتضى كونه فى هذا المقام الى ان نعلم خلافه بسيرة العقلاء على ذالك فى مقام حجية جميع الظواهر اعم من العمومات اوالاطلاقات الى ان يعلم خلافه والثانية انتفاء ما يوجب التعيين فان القرينة اللفظية او غيرها اذا كانت فى البين توجب تعيين مراد المتكلم سواء كان معنا حقيقيا او مجازياً ففى المقام انتفاء هذه القرينة له دخل فى انعقاد الظهور والاطلاق والسريان الثالثة انتفاء القدر المتيقن عند التخاطب فاذا كان هذا القدر موجوداً لم ينعقد للمطلق اطلاق كما ورد فى رواية زرارة مثل اذا خرجت من شىء و دخلت فى غيره فشك ليس بشىء فان هذا الكلام ليس له اطلاق بالنسبة الى الشك فى صلاة سابقة اذا دخلت فى اللاحقة لان المتيقن موجود فى المقام و هو الاجزاء الصلاتيه لا نفسها فتحقق مما ذكرنا انه لابد فى انعقاد الاطلاق للمطلق احراز المقدمات الثلث فح اذا كان للمطلق الانصراف الى بعض الافراد فهو يوجب التعيين فينتفى المقدمة الثانية كما ان الانصراف الى بعضها يوجب التيقن فينتفى الثالثة و كذا اذا

كان فى مقام مجاملة المراد و بيانه فى الجملة كما قال الطبيب انك محتاج الى شرب الدواء من غير تشرح تمام مراده فهو يوجب الاهمال و الاجمال فينتفى المقدمة الاولى و قد يكون الموضوع فى الحقيقة الافراد الخارجية و اخذ المطلق للاشارة اليها كما اذا قلت جائنى رجل فانه يراد منها فرد معين عند المتكلم مثل قوله تعالى و جاء رجل من اقصى المدينة و مثل الاخبار الواردة فى زمان المعصومين عليهم السلام فى بيان متروحات البرء و الحمامات الواقعة فى بلادهم المشترطة للمادة فى عدم انفعال مائها و فى تصهير بعضها للبعض ولا شك ولا شبهة فى ان هذا الاشتراط ليس فى جميع الحمامات و الآبار فان منها ما يكون كثيرة لا ينفعل ولا يشرط فيها المادة اصلا

الاصل العشرون الكلام فى الواجب التخييرى والفرق بينه و بين التعيينى ان الذى لاشك فيه انك لو خليت و طبعك قد تجد مطلوبك انواعا متعددة ذا خطابات متاصلة فى مقام الخطاب و اغراض عديدة مختلفة الحقيقة مصرحا فيه التخيير بين افراده مع ان الجميع ليس مرادا لعدم الامكان او للعسر او لمصالح اخرى و هذا يسمى تخييرا شرعياً و كالواجبات التخييرية الشرعية التى اذا راجعت وجدانك تجده حاكماً بالفرق بينهما و بين ما اذا كان مطلوبك واحد كلياً ذا خطاب و غرض واحد بين متفق الحقيقة غير مصرح فيه بالتخيير و ان كان العقل حاكماً

به فی مقام الامتثال مثل ان یکون مطلوبك الماء فان المأمور مخیر فیه بین افراده من الجاری والراکد والنهر و غیرها من انواعه واقسامه لکن التخییر فیه عقلی هذا یسمی واجباً تعیینیا **الدراسة** ثم اعلم ان التخییر قد یمکن فی الاقل والاکثر التدریجی مثل ان یکون الاقل مستقلا کالاکثر کالخطین القصیر والطویل و قد لا یمکن کما فی التحدیدات الوردة فی الکر التی هی فیما بین سبعة و عشرین شبراً کما هو الاقوی او ستة وثلثین او اثنیین و اربعین فانه اذا بلغ الماء سبعة و عشرین فاما ان یکون کافیاً فلا یکون هذا فرداً للمأمور باالتخییری فلا یصح التخییر علی کلا التقدیرین انتهی عبارة اصول الامامیة لایخفی علیك ان الشبهة وقعت فی هذا الواجب من جهات الاولی من حیث ممناه بعد لحاظ ان الواجب ما یستحق تارکه العقاب والحال انه لا یصح بالنسبة الیه مطلقاً الثانیة من جهة فرضه بین الاقل والاکثر فنقول اما الکلام فی الاولی فاختلف فیه فی ان المأمور به هل هو کل واحد علی سبیل البدلیة کما نسب الی اصحابنا و جمهور المعتزة بمعنی ان الواجب واحد لکن علی سبیل البدلیة فلا یجب الجمیع کما لا یجوز الاخلال بالجمیع بل ایها فعل کان واجباً بالاصالة ولا یکون بدلا عما هو واجب او هو احد الابدال لا بعینه کما نسب الی الاشاعرة والمفید والعلامة ان قلت ما الفرق بین هذا القول والقول الاول قلنا لعل الفرق

بينهما ان الاول ناظراً الى المصداق فيكون معناه وجوب هذا و هذا بخلاف الثانى فانه ناظر الى المفهوم فيكون الواجب مفهوماً كلياً ينطبق على الافراد و هو احدها فان قلت فما الفرق بينه وبين التعيينى ان كان النظر الى التخيير باعتبار الافراد وما معنى التخيير ان لم يكن النظر الى الافراد قلنا لا شك ولا شبهة فى ان التخيير باعتبار الافراد لا مفهومه الكلى كيف لا يكون كذالك والحال انه لا معنى للتخيير بين المفهوم و عدمه فانه يرجع الى التخيير بين فعل الواجب و تركه و هو كما ترى فينبقى الكلام فى الفرق بينه وبين التعيينى و سيأتى او هو الجميع و لكن يسقط بفعل البعض او هو معين عند الله غاية الامر يسقط الامر به و بالآخر و نسب هذان القولان ايضاً الى المعتزلة او هو ما يختاره المكلف اقوال خمسة اسخفها الاخير بحيث تبرء كل من المعتزلة والاشاعرة منه و نسبه الى الآخر اما وجه سخافته فلانه يلزم على ذالك امور الاول كون اختيار الوجوب و عدمه بيد المكلف الثانى اختلافه وجوباً و غيره باختلاف المكلفين بل بحالات مكلف واحد فتأمل الثالث عدم صحة ترتب العقاب على الترك اصلا لانه ما ترك واجبا الرابع التصويب الخامس كونه خلاف ظاهر ادلته و اما القول الرابع بمعنى كونه معنيا عند الله فيرد عليه امور الاول كونه خلاف ظاهر ادلته فانها ظاهرة فى وجوب كل واحد منها على سبيل التسوية من

اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة كما في كفارة اليمين الثاني ترجيح بلا مرجح الثالث كونه خلاف اجماع الاصحاب كما عرفت من نسبة القول الاول اليهم المستلزمة لما ذكر **الدارسة** و اما الثالث فيرد عليه ايضاً كونه خلاف ظاهر الادلة و خلاف الاجماع المذكور و اما الثاني فقد عرفت ما فيه ايضاً من انه ان اراد مصداق احد الابدال فيرجع الى الاول فالنزاع بينهما لفظي و ان اراد مفهومه فينفع في عويصه الفرق بينه و بين التعييني فانتظره الجهة الثانية فانظر الى ما جعلنا معيار الفرق بينهما في اصول الامامية من شهادة الطبع والوجدان على هذا ولا نطيل الكلام بالتكرار الجهة الثالثة فاعلم ان الافراد في الواجب اعم من التخييري والتعييني قد يكون ازيد من الآخر اما الاول كما في القصر والاتمام في مواضع اربعة مسجد الحرام و مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم و مسجد الكوفة و والحائر الحسيني و في مثل منزوجات البرء في العذرة من الاربعين او الخمسين و في تاديب المجنون والصبي من الخمسة والستة أما الثاني كما في مثل الامر بالتصدق بدرهم ودرهمين وبمطلق الذكر في الركوع والسجود تسبيحة واحدة او ثلث فح اختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال ثلثة الاول عدمه ووجهه حصول احد الافراد بالناقص فيحصل الامتثال في التخييري و حصول الطبيعة فيحصل في الثاني و جواز تركه لا الى بدل فلا يجب الثاني وجوبه

و وجهه ظاهر الادلة على وجوب كل واحد من الافراد مطلقاً في الاول و وجوب الطبيعة في اى فرد حصلت في الثاني كذالك الثالث التفصيل و هو انه ان كان حصوله تدريجياً بحيث يوجد الناقص قبل القدر الزائد كما في الاربعين في التخييري والتسبيحة في العيني فالاول لحصول احد الافراد في الاول والطبيعة في الثاني فلا يتصف بالوجوب ما سواه فلذا نتيجة القول الاول و ان لم يكن كذالك فلم يكن وجود الناقص قبل الزايد بل كان وجودهما دفعيا كالتخيير بين صيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكيناً بل القصر والاتمام بناء على ان صلاة القصر مشروطة شرعاً بالتسليمة في الركعة الثانية و عدم الزيادة عليهما بخلاف الاتمام فانها مشروطه بعدم التسليمة فيها و زياده ركعتين آخر يبين عليهما فلا محالة تكونان ماهيتين مختلفتين في التخييري وكالتصدق بدرهم والدينار في الثاني فالواجب كله لما ذكر في وجه القول بالوجوب مطلقاً و اجاب المحقق صاحب الكفاية عن عدم امكان التخيير بينهما في هذا القسم بان الاقل المفروض كان وافياً بالغرض بشرط عدم انضمام الزائد عليه فهو بشرط لا فليس من الاقل الذى كان في ضمن الاكثر فانه ليس بواف ولا بشرط فيكون الاكثر واجباً ونحن نقول في جواب شيخ مشايخنا صاحب الكفاية فيدور الامر بين المتباينين فهو ليس من التخيير بين الاقل والاكثر فالحق ان التخيير بين الاقل والاكثر في

جميع الموارد يكون مثل التحديدات الواردة فى الماء الكر غير صحيح غير صحيح لانه اذا كان القدر الاقل كافيا فما معنى لوجوب الزائد بل يكون لغوا و اذا لم يكن كافيا فما معنى لوجوب الاقل **الدراسة** لـ الاصل الحادى والعشرون الكلام فى الواجب الكفائى الحق ان الواجب الكفائى ما كان على كل واحد على نحو يترتب عليه اثابة الكل عند صدوره منهم و عقاب الكل اذا تركوا جميعاً و السقوط اذا اتى بعض دون بعض توضيح هذا الاصل يتوقف على الكلام فى ان هذا الوجوب هل معناه وجوبه على كل واحد عينا نظير الواجبات العينية او وجوبه على واحد معين عندالله غاية الامر انه يسقط عنه بفعل غيره كما فى مثل الغسل حيث انه يسقط بفعل الغير او وجوبه على فرد فرد غير معين او بالنحو المذكور فى هذا الاصل وجوه اربعة لا سبيل الى الاول لان الوجوب تابع للغرض و هذا الغرض لا يقتضي الوجوب العينى على الكل لان المفروض وحدته فلابد من خروجنا عن ظاهر الادلة ولا الى الثانى لانه مضافاً الى كونه خلاف ظاهر الادلة ترجيح بلا مرجح ولا الى الثالث لكونه خلاف الظاهر مضافاً الى انه لا وجود للفرد المنتشر فيلزم عدم العقوبة والمثوبة عند ترك الكل و عند فعل الكل او البعض لان كل نفسه نفسه لا هو او غيره كما هو قضية الفرد المنتشر و كذا يلزم امتناع تحقق الامتثال فيتعين الاخير المنسوب الى المشهور ان قلت

على هذاالأخير فما معنى الجمع بين عصيان الكل لو تركو او بين السقوط بفعل البعض مع ان هذاالسقوط مضاد مع عصيان الكل اذلو .اجباً على الكل كما هو مقتضى عقابهم على الترك فلا يسقط بفعل البعض قلنا اولا بالنقض بالدين باداء متبرع عنه وثانياً بالحل بان المفروض انه سنخ من الوجوب اخذ فيه الغرض كذالك اى سواء حصل من هذاالمكلف او من عيره وان كانا مشتركين فى تعلقه بهما فهو ما يحصل الفرض منه بفعل واحد من المكلفين بخلاف العينى فهو مالا يحصل الفرض منه الا بمباشرة المكلف بنفسه نفى الكلام فى انه اذا شك فى واجب انه عينى كمثل اصول الدين من معرفةالله والنبى والمعاد الخ و فروعه مثل الصلاة والزكاة والحج الخ او كفائى كمثل تجهيز امور الميت من الصلاة والتكفين والتدفين هل الاصل يقتضى الاول اوالثانى قد يقال كما فى كفاية شيخ مشايخنا بالاول لانه معنى الواجب سواء اتى به آخر اولا بخلاف الكفائى فانه مقيد بعدم اتيان الآخر و لكن لا يبعد ان نقول حيث انا قلنا يختلفان بالغرض الماخوذ و هو فى العينى مأخوذ بنحو خاص ماتى به من شخص بخصوصه بخلاف الكفائى فانه مطلق سواء اتى به هذا الشخص او غيره فالاصل يقتضى الكفاية الدراسة الاصل الثانى والعشرون الكلام فى الواجب المطلق والموقت اعلم ان الوقت تارة له دخل فى الواجب فيسمى موقتا واجزى

لم يكن له دخل فهو غير موقت والاول ان كان لوقته سعة فالمكلف مخير في اتيانه في اى جزء من اجزائه مثل الصلوات الخمس في اوقاتها فيسمى موسعاً و ان لم يكن سعة مثل هذه الصلوات اذا بقى من اوقاتها مقدار ركعات كل واحدة منها فيكون مضيقاً ثم الوقت قد يكون له دلالة على نحو تعدد المطلوب كاكثر قيود المستحبات الشرعية التى يظهر من ادلتها او من غيرها ان اصل وجودها ولو بدون قيود في نفسة مطلوب حتى يكون خارج الوقت مطلوباً آخر نعم لوكان التوقيت بدليل منفصل ففيه اربع صور واحدة منها تدل على ان اصل وجوده مطلوب في نفسه و ان كان خارج الوقت و هى اذا كان للدليل الاول اطلاق و لم يكن للدليل الثانى الموقت اطلاق بحيث يشمل الدليل الاول مثل صل في الوقت بخلاف اذا لم يكن للدليل الاول اطلاق سواء كان دليل التوقيت مطلقاً اولا او كان الاول والثانى كلاهما مطلقين فان المرجع في هذه الصور الثلاث ليس الدليل اللفظى بل الاصل العلمى انتهى ما في اصول الامامية توضيح الاصل المذكوران الواجب الذى للوقت دخل في عرضه يسمى موقتاً و خلافه غير موقت و قد يسمى مطلقاً ولا ينافى هذا احتياج كل واجب او غيره الى وقت من الاوقات فانها ليست دخيله في غرضها بل لابد منها عقلا كما اذا قلت اعط درهما و قد مثل له بصلاة الميت بل الحج ولا ينافى وجوبه

فوزيا فانه مادام العمر اداء مع ذالك والاول على قسمين لان هذا الوقت اما يكون زايداً على وقت الواجب كالصلوات اليومية و اما على قدره فمضيق كصوم شهر رمضان و اما القسم الثالث المتصور من كون الوقت اضيق منه فلا يمكن لانه تكليف بما لايطاق فلذا لم يتعرض له فى هذا الاصل و ايضاً هل له بكلا قسميه دلالة على وجوبه فى خارج الوقت او على عدمه او لا دلالة له على احدهما وجوه ثلثة وجه الاول كون هذا القيد الذى هو الوقت كاكثر قيود المستحبات الشرعية من باب تعدد المطلوب و كما له الذى لا ينبقى بانتفائه فتأمل و وجه الثانى ان يكون من باب وحدة المطلوب واصله الذى يكون للوقت دخل فى اصل غرضه ومصلحته بجميع مراتبهما بحيث لو وقع فى خارجة ليس له مصلحة اصلا او كانت و لكنها لم تكن ملزمة كصلاة الجمعة والعيد وجه الثالث واضح هذا كله بحسب مقام الثبوت و ان كان ظاهر مقام الاثبات انتفاء المقيد بانتفاء قيده مطلقاً وقتا كان او غيره و قد يفصل بان التقييد بالمتصل يتصور تارة و اخرى يتصور بالمنفصل **الدراسة** فالاول كما ذكر و اما الثانى فيقع الكلام فى الصور الاربع المذكورة فى الاصل فاذا لم يكن الاطلاق منحصراً بالدليل الاول سواء كان لهما اطلاق اولم يكن لواحد منهما او كان لدليل التوقيت اطلاق بخلاف دليل اصل الوجوب فالمرجع على الظاهر البرائة من وجوبها فى خارج

الوقت بخلاف الصورة الواحدة الباقية من اطلاق دليل اصل الوجوب فقط فانه حاكم فيها ولكن قد يجاب بان المدار على الاطلاق وحجيته لا الاول فقط فاذاً لم يمكن الفرق بين المتصل والمنفصل فان هذا الاطلاق اذا انضم اليه المنفصل لم يكن حجة كسائر الظواهر لايقال يتمسك بالاستصحاب لانا نقول هذا القيد اما يكون للموضوع كصلاة واقعة ما بين الدلوك والغسق تجب او للحكم مثل الصلاة تجب في ما بين الدلوك الى الغسق فعلى اى حال لا يكون الموضوع اوالمحمول عرفاً باقياً فلا يتحد القضيتان و مما يتفرع على الاصل مسئلة القضا فعلى الوجه الاول يكون تابعاً للاداء و على الثانى مأموراً به بالجديد ثم يخفى عليك ان الشبهة وقعت لجماعة فى امكان الواجب الموسع من جهة ايجابه لترك الواجب فصرفوا ما ظاهره كذالك الى غيره فقالوا تارة

الدرس يوم الثلثاء المطابق للاثنين والعشرين من ج٢ - ١٣٩٨

الاصل السابع والعشرون يحث فى اجتماع الخ

الدراسة فلشرع فى جواز اجتماع الامر والنهى و عدمه الذى هو معركة الآراء بين ارباب الفن ففن اكثر الامامية والمعتزلة عدم جوازه وعن مشهور الاشاعرة جوازه و عن بعضهم الآخر عدمه و حيث كان المسئلة وقعة الشبهة فيها من جهات شتى الاولى من حيث تمييزها عن مسئلة النهى فى العبادات والمعاملات من حيث الصغرى الثانيه من حيث كون النزاع

فى الصغرى لا الكبرى الثالثة من حيث كونه مختصاً بالامر والنهى او اعم الى غيرها من الجهات الآتية فلابد لنامن تمهيد مقدمات الاولى فى تمييزها عن النهى فى العبادات والمعاملات فنقول عن المحقق القمى فى مقام الفرق بينهما ان هذا المسئلة تجيى فى الطبيعتين احديهما مأمور بها والاخرى منهى عنها مع كون النسبة الموجودة بينهما عموماً وخصوصاً من وجه مثل صل ولا تغصب بخلاف تلك المسئلة فانها تجيى فى الطبيعتين احديهما مثل صل عامة والاخرى خاصة مثل ولا تصل فى الدار الغصبية وعن الفصول عدم صحة هذا الفارق بل قال لا فرق فى مسئلة الاجتماع بين ان يكون فى الطبيعتين العامة والخاصة من وجه كالصلاة والغصب و فى الطبيعتين العامة والخاصة مطلقاً بان يكون المأمور به عاماً والمنهى عنه خاصاً مثل ان امر بالحركة و نهى عن التدانى فيها الا ترى ان الحركة والتدانى فيها طبيعتان بينهما عموم و خصوص مطلق فقد اوحدهما المكلف فى فرد واحد فيكون من مسئلة الاجتماع ثم عن الفصول بعد انكاره الفرق المحكى عن القمى انه قال فى مسئلة النهى فى العبادات والمعاملات ما هذا نصه الدراسة ثم اعلم ان الفرق بين المقام والمقام المتقدم و هو ان الامر والنهى هل يجتمعان فى شىء واحد اولا اما فى المعاملات فظاهر و اما فى العبادات فهو ان النزاع هناك فيما اذا تعلق الامر والنهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة و ان كان بينهما عموم و خصوص مطلق و هنا فيما اذا اتخذنا حقيقة

و تغايرتاً بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالمطلق والنهى بالمقيد و ما ذكره بعض المعاصرين فى بيان الفرق من ان النزاع هناك فيما اذا كان بين الموردين عموم من وجه و هنا اذا كان بينهما عموم مطلق فغير مستقيم و قد مر التنبيه عليه انتهى فهذا الكلام كما ترى رد على المحقق القمى لانه حض الصغرى فى مسئلة الاجتماع بما اذا كان المأمور به والمنهى عنه طبيعتين بينهما عموم من وجه ومسئلة النهى بما اذا كان بينهما عموم وخصوص فقال رحمه الله بل يمكن ان يكون الصغرى فى الاجتماع ايضاً من العموم والخصوص المطلق كما مر تمثيله بالامر بالحركة والنهى عن التدانى و قال صاحب الكفاية اعلى الله مقامه ان الفرق بينهما ما هو الفرق فى تمايز العلوم فكما ان فى التمايز ليس تعدد الموضوع او وحدته مناطاً و لذا يمكن ان يكون الموضوع واحدا مع كون العلم متعدداً مثل موضوع علم النحو والصرف فانه كلمة و كلام و بالعكس كما فى موضوع مسائل علم واحد فانه متعدد مع كون العلم واحدا فههنا كذالك تمايز المسئلتين بتمايز جهة البحث فان البحث فى مسئلة الاجتماع فى انه هل يسرى الامر الى النهى و بالعكس لاتحاذ متعلقهما وجودا اولا يسرى لتعددهما بخلاف البحث فى مسئلة النهى فانه فى ان هذا النهى الذى جاء وسرى الى هذا المتعلق يقتضى الفساد فى العبادات والمعاملات اولا يقتضى او يفصل بالاقتضاء فى الاول دون الثانى فتأمل

الدرس يوم الاربعاء المطابق للثالث والعشرين من ج٢

و نحن نقول امامیز صاحب القوانین بینهما بما ذکره فالظاهر انه احد وجوهه بين المسئلتين ؛ اما اشكال صاحب الفصول عليه فانت ترى ان كلامه ايضاً يرجع بوجه يأتي الى مختاره فغاية الامر له ان يقول لا ينحصر الفرق بما ذكره فكما يفرق بينهما به يمكن بما ذكره و اما نقضه بالمثال الذى ذكره باعتقاده انه من عام و خاص مطلق مع كونهما من باب الاجتماع فيمكن جوابه ان هذا المثال يمكن اخراجه من المسئلتين وادخاله في باب العام والخاص مثل اكرم العلماء ولا تكرم العالم الفاسق فيخصص الثاني الاول فكذا فيما مثله تخصيص النهى عن التداني في الحركة الامر بها **الدراسة** نعم يمكن الاشكال على اطلاق كلامه من ان مناط الاجتماع العموم والخصوص من وجه والحال انه ربما يكون هذا العموم والخصوص و مع ذالك لا يكون من بابه مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق بل يكون من باب التعارض في مادة الاجتماع على الاقوى كما اشرنا اليه في اصول الامامية فيرجع الى المرجحات السندية فح على المحقق ان نفيد كون العموم والخصوص من وجه في نفس طبيعة الامر والنهى مثل صل ولا تغصب لا متعلقهما و اما فرق صاحب الفصول ايضاً فيرد عليه ان المثال لا ينحصر بما اذا كان الامر مطلقاً والنهى خاصاً بل يجيىء في العكس ايضاً مثل لا تصل وصل في المباح

مضافاً الى ما مر من تمثيله بالحركة والنهى عن التدانى فيها واماميز صاحب الكفاية فان كان مراده من هذه الجهة المشار اليها محمول المسئلة فيكون محمول مسئلة الاجتماع سراية النهى الى الامر و بالعكس لاتحاد متعلقهما او عدم كون تعدد الوجه والعنوان موجباً للتعدد حتى يرتفع به عويضة استحالة اجتماع الامر والنهى فى الواحد بل كان حال وحدتهما و تعددهما سيين فى هذه العويضة كما بقوله الممتنع او عدم سرايته كذالك لتعددهما الموجب لتعدد متعلقهما فيرتفع به العويضة المذكورة و فى مسئلة النهى هذا النهى المتعلق بالعبادة مفسد لها لمنافاته القربة المعتبرة فيها اولا فح يرد عليه ان التمايز لا ينحصر به لانه ربما يكون المسائل المتعددة محمولها واحد مثل مسائل فرائض الاسلام الصلاة والزكاة الخ فان المحمول فيها واحد وهو الوجوب لكن الموضوع متعدد وكذا قد يكون كما ذكره بتعدد المحمول كما مثله فى المسئلتين ووصحناه فخلاصة الكلام انه يلزم على صاحب الكفاية خروج القسم الذى يكون المحمول فيه واحداً من هذه الضابطة فلا تصح وقد يجعل الفارق بينهما يكون مسئلة الاجتماع عقليه فيقال هل يجوز عقلا الامر بالشىء مثل ان يامر المولى بالحركة والسكون فى الصلاة الواقعة فى الدار الغصبية بعنوان كونهما صلاة و ينهى عنهما بعنوان كونهما غصباً بخلاف مسئلة النهى فى العبادات فانها لفظية لان الكلام فى دلالة

النهى على فساد العبادة فتجاب بان البحث فى مسئلة النهى لاينحصر باللفظ بل يجيى فى مطلق الوجوب والحرمة سواء استفيدا من اللفظ او من غيره

الدرس يوم السبت المطابق لليوم السادس والعشرين من ج٢-٩٨

المقدمة الثانية ظاهر عبارات الاصحاب يوهم ان النزاع كبروى بمعنى ان القائل بالجواز يدعى عدم المضادة بين الاحكام الشرعية فيجوز الاجتماع والقائل بالامتناع يدعيها فيمنعه و لكن الحق كما كان خطر ببالنا من سالف الزمان كون النزاع صغروياً فالقائل بالجواز يدعى عدم الاجتماع مستدلا عليه بان تعدد الوجه والعنوان كان موجباً لتعدد المعنون الذى هو المتعلق والثانى بالامتناع يدعى الاجتماع قائلا بان التعدد المذكور لا يوجب تعدد المعنون فيتحد المتعلق فيجيىء المحذور فعلى هذا ظهر جهة الامتياز بين المسئلتين من كون النزاع فى مسئلة الاجتماع صغروياً و فى مسئلة النهى عن العبادة كبروياً فلا تحتاج الى ماذكره صاحبا الفوائين والفصول المقدمة الثالثة فى ان النزاع يعم جميع انحاء الايجاب والتحريم من النفسيين والغيريين والعينيين والكفائيين والمدلولين باللفظ او دليل لبى من الاجماع والسيرة والعقل المقدمة الرابعة ان التكليف يتركب من المكلف والمكلف والمكلف به فح اذا كان وجوبياً فالاول هو الباعث والثانى هو المنبعث والثالث

هو المبعوث اليه و اذا كان تحريمياً فالاول هو الزاجز والثانی هو المنزجر والثالث هو المنزجز عنه فلا یمکن دعوی الجواز فی مجمع واحد من هذه الجهات الثلث عقلا فهو مجال لا التکلیف بالمجال حتی یجوزه الاشعری الخامسة اختلف کلمة اهل المعقول فی ان کلما هو موجود فی الخارج یطابق اولا و بالذات و علی وجه الحقیقة الماهیة و بالفرض والمجاز الوجود او بالعکس مالت طائفة الی الاولی و اخری الی الثانی اذا عرفت ذالك فاعلم انه عن الفصول ابتناء القول بالجواز علی الاول لانه لاشك ولا شبهة فی ان ماهیة الصلاة سوی ماهیة الغصب فهما متعددنان فلا محاله یکون متعلق الامر غیر متعلق النهی فاذا لا مناص من القول بالجواز و ابتناء القول بالامتناع علی الثانی لان ماهیة الصلاة و ان کانت مغایرة لماهیة الغصب بما هما ماهیتان الا انهما متحدتان فی الخارج ومن المعلوم انهما یکونان موجوداً واحداً فح لا یکونان مصداقاً للمأمور به والمنهی عنه کما عنه ایضاً ابتناء القول بالجواز علی کون وجود الجنس والفصل فی الخارج متعددا والقول بالامتناع علی کونه وحدانیا بیان ذالك انه ادعی ان مورد الامر الجنس و مورد النهی الفصل فان کانت الماهیتان موجودتین بوجود واحد کما علیه البعض فلا مناص من القول بالامتناع وان کانتا موجودتین بوجودین فلابد من القول بالجواز و لکن یرد علی الاول انهما لا ترتبطان

لان الامتناعى يدعى ان المجمع موجود واحد فلامحاله يكون له وجود واحد و ماهية واحدة فح لا يعقل ان يكون له ماهيتان ولو قلنا باضالة الماهية والمجوز يدعى انه موجود ان له وجود ان فلامحاله يكون له ماهيتان بداهة ان كـــــل وجود ماهية له مستقلة فلا يعقل ان يكون الماهية الواحدة ماهية بوجودين فح لا مناص من القول بالجواز ولو قلنا باصالة الوجود وعلى الثانى اولا ان ماهية الصلاة والغصب ليستا من الماهيات الحقيقة المتاصلة ذوات فصول و اجناس بل هما من الاعتباريات ليس بازائهما شيء فى الخارج لان نسبتها اليها كنسبة الصورة الى المادة فكما انها لا تنفك عنها فكذالك تلك و من البديهى ان الغصب ينفك عن الصلاة بل صورة اجتماعهما اذا قيست الى الافتراق شاذة فكيف يكون الغصب فصلا متعارفاً والصلاة جنساله ولا يخفى عليك ان البعض ابتنى هذه المسئلة على المعنى الثالث وهو تعلق الاحكام بالطبايع لا الافراد فعلى الاول يجوز لانه لا يكون متعلق الحكمين واحداً فلا يلزم المحذور من اجتماع الضدين فى محل واحد لا فى المبدء الذى هو مقام تعلق الامر والنهى لتعددهما ولا فى المنتهى الذى هو مقام الاطاعة والعصيان لتمكن المكلف من الاطاعة بالنسبة الى الطبيعة المأمور بها والعصيان بالنسبة الى الطبيعة المنهى عنها فاذا الاجتماع بين الحكمين المتضادين ولكنه مندفع بان مناط الحكم

و مورده تقياً و اتياناً واقع الامر و حقيقته وهو فعل المكلف و ليس عنوانا طاريا عليه فح لاشك ولا شبهة فى ان هذا الفعل واحد وجودا وماهية و تعدد العنوان المذكور العارض لا يوجب تعدده و من المعلوم ان الصلاة والغصب كما مر ليستا من الماهيات الحقيقية لتكونا متعددتين حين كونهما متعلقتين للامر والنهى بل هما حاكيتان عما هو المتعلق فى الخارج و هو الواحد الذى وقع مجمعاً للامر والنهى .

الدرس يوم الواحد المطابق لليوم السابع والعشرين من ج ٢-٩٨

ينبغى التنبيه على امور الاول عن صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقى اخ صاحب الفصول انه قال يلزم على القول بصحة الترتب اجتماع الامر والنهى فى واحد لان ترك الازالة التى هى اهم على الفرض حرام فاذا صححنا الترتب يصير هذا الترك مقدمة للصلاة و واجباً و لكنه مندفع لان القابل بوجوب المقدمة يلتزم به فى مقدمة الواجب المطلق و ههنا ليس كذالك فان المهم واجب مشروط كما عرفت مفصلا فى باب الترتب من انه مشروط بترك الاهم الثانى انه حيث كان المحذور الآتى فى باب الاجتماع تضاد الأحكام و كان هذا مشتركا بين جميع الاحكام فربما يستدل القائل بالجواز باجتماع بعضها مع الآخر على هذا لوجود المناط فاستدل باجتماع الوجوب مع الكراهة كالصلاة فى الحمام اوالندب معها كصوم يوم عاشورا اوالوجوب مع الندب كالصلاة

في المسجد بل الوجوب مع الاباحة كالصلاة في الدار عليه ولكن اجيب عنه اولا بان البرهان العقلي اذا كان قائما على الاستحالة كما مر من اجتماع النقيضين والحب والبغض والارادة والكراهة فلا ينفع امثال ما ذكر فلابد من تاويله لانه لا يقاوم البرهان المذكور و ثانياً بان القدر المسلم هو صحة العبادات المذكورة وقد قلنا ان مجرد الصلاة لا يستلزم الامر فلعل ماخذها وجود لمناط فعلى هذا أمثال العبادات المذكورة لا تكون الا متعلقة لواحد من الاحكام وهو النهي فقط و ثالثاً بان اللازم على الجواز ايضاً ورود الاشكال في بعض الامثلة كاجتماع الاستحباب مع الكراهة كصوم يوم عاشورا لان النهي تعلق فيه على الجهة التي تعلق بها الامر والحال انك عرفت ان القائل بالاجتماع ايضاً لا يجوزه وان الواحد الذي لم يتعدد فيه الجهة بان يكون مورد النهي والامر واحدا خارج عن محل النزاع فلابد من حمله على القولين فيقال ان النهي تعلق لانطباق عنوان مرجوح على الفعل مثل ان ينطبق على صوم العاشوراء عنوان موافقة بني امية و متابعتهم و عليه هذا يصير منهيا عنه فلا يكون ماموراً به فح صحته لوجود الملاك المذكور الذي قلنا بكفايته في العبادات ولاينا في هذا النهي التقرب المعتبر لانه تنزيهي لا التحريمي الثالث بان المراد من الواحد في محل النزاع هو المقابل للمتعدد بان يكون ما تعلق به الامر عين ما تعلق به النهي بيان ذالك ان الواحد قد و يطلق يراد منه ما لا يكون متعددا فيقال ان الصلاة في الدار الغصبة واحدة فلا يكون متعددة بمعنى انه ليس

فى الدار شيئان احدهما مامور به والآخر منهى عنه بل فيها شيء واحد و هى الصلاة فالغرض من الواحد هذا سواء كان شخصياً كزيد او صنفياً كالزنجى والرومى او نوعياً كالانسان او جنسياً كالحيوان لا فى مقابل الكل كما توهم والا فالصلاة الداخلة فى محل النزاع لاشك ولا شبهة فى كونها كلية غاية الامر تختلف سعة وضيقا لان هذه الصلاة لها افراد بالنسبة الى القائم المختار و غير المختار والقاعد كذالك الخ فظهر بما ذكرنا عدم ورود النقض كما عن العضدى بمثل السجود لله و للصنم فان هذا ليس مجمعاً واحداً للامر والنهى لان الامر تعلق بحصة خاصة والنهى اخرى والحصتان لا يجتمعان فى محل واحد فليس ههنا مجمع لمتعلقى الامر والنهى فالغرض من الواحد خروج مثل هذا لا خروج مطلق الكلى لان الامثلة المذكورة كلها كلية داخلة فى باب الاجتماع فعلى ذالك لو امر باحضار حيوان ثم نهى عنه الخ فيكون مما يتنازع فيه فان قلت فما الفرق بين قولك السجود لله واجب والسجود حرام لكونه للصنم و بين قولك الحركة فى الدار الغصبية لازمة لكونها صلاة و حراماً لكونها غصباً قلت الفرق واضح و هو ان الحركة الواحدة وقعت مجمعاً للامر والنهى بخلاف السجود فانه ليس مع وحدته موقعا للامر والنهى و على فرض صحة قولك السجود لله وللصنم واحد يكون على سبيل المجازية كما يقال الرومى والزنجى واحد

اوالبقر والغنم واحد اى نوعهما فى الاول و جنسهما فى الثانى فان الصفة متعلقة بحال الموصوف و ليست جارية على الحقيقة بخلاف اذا قلنا الحركة الواقعة فى الدار الغصبية او فى الصلاة واحدة فان الوحدة فيها حقيقيه.

الدرس يوم الثلثاء والسادس عشر من برج خرداد (۵۷) المطابق لليوم التاسع والعشرين من ج ۲ - ۹۸

الرابع اختلف كلمتهم فى اعتبار المندوحة التى يراد منها وجود المفر للمكلف من الاتيان بالمأمور به فى خصوص المجمع بان يكون قادرا على الامتثال بفرد آخر غير منضم بالحرام فلايكون افراد طبيعة الصلاة منحصرة بما يكون فى دار غصبية فى المثال المعروف من لاتصل فى الدار الغصبية كما ان المراد بعدمها العكس بان يكون المأمور به منحصراً بالحرام كما اذا كان الشخص محبوساً فى الدار الغصبية فقال المحقق القمى و صاحب الفصول كما عن شيخ مشايخنا فى اخذ قوليه الذى هو فى الفوائد اعتبارها و طائفة اخرى كما قال به الشيخ المذكور فى الكفاية عدمه فقال القمى فى الدليل الاول للجواز ما هذا لفظه نعم لو فرض انحصار تحقق الصلاة مثلا فى الدار المغصوبة فنحن ايضاً نقول بالامتناع فلابد اما من الوجوب اوالتحريم و قال صاحب الفصول فى اول البحث و ان اختلف الجهتان و كان للمكلف

مندوحه في الامتثال فهو موضع النزاع و من ترك القيد الاخير فقد اتكل على الوضوح لظهوره و قال في الفوائد ثم الظاهر انه يعتبر في محل النزاع اعتبار المندوحة و ان اطلقه جماعة بل عن جل الاصوليين اعتبارها و حصر النزاع بما اذا كان للمكلف مضر عن الحرام حتى يكون قادراً على العبادة الخالية عن الحرام فح يكلف بها و بتركها فاذا خالف فاتى بها في الحرام يجيء النزاع في اجتماع الامر والنهي اما مع عدم المفر فلا امر بالصلاة حتى يكون النزاع في الاجتماع مع الحرام فانها بلا موضوع أصلا و نحن نقول الحق هو الاول لعدم تمامية ما ذكره في الكفاية من ان المسئلة مبتنية على كون تعدد الوجه موجباً لتعدد الموجه و عدمه ولا تبتني على شيء آخر فان القائل بالاجتماع يميل الى الاول كان هناك مندوحة اولا كما ان الممتنع يميل الى الثاني كذالك هو المصادرة على المطلوب و غير مناف لابتناء الخلاف على المندوحة فان اعتبارها يكون من طرف المولى فانه اذا علم ان المكلف له امناص من ارتكاب الغصب فيامره بالصلاة غاية الامر ان المكلف بسوء اختياره اساء و ارتكبه في ضمن الاتيان بهذه الصلاة بخلاف عكسه فانه اذا لم يكن لهذا المكلف مندوحة لم يخر للمولى ان يامره بالطبيعة لانه لم تكن قادرا على الاتيان بها خالية عن العصيان فتكون ممنوعة شرحا والممنوع الشرعي في مقام الامتثال كالممنوع العقلي فيصير التكليف

بما لا يطاق كما ان ما ذكره بعض اعاظم العصر لعدم اعتبار المندوحة
فى محل النزاع بعد ان ابتنى الجواز على الوجهين الاول ما ذكر الثانى
عدم سراية حكم متعلق احدهما الى الآخر كما ابتنى عدمه على
عدمها من انه يترتب على القول بالامتناع والسراية وقوع التعارض
بين دليلى الوجوب والحرمة بحيث لا يمكن ان يكون كلاهما مجعولا
و على القول بالجواز و عدم السراية وقوع التزاحم بينهما مع انه
يكون على فرض عدم المندوحة فى البين حتى لا يكون المكلف قادراً
على امتثال كليهما فيتحقق التزاحم فهذا دليل على ان النزاع لم يتبين
على المندوحة لانها تنافى التزاحم فكيف يبتنى عليها ليس فى محلة
لما مر و يظهر من سيدنا العلامة اليروجردى فى بهانية ايضاً اعتبارها
الخامس لا يخفى عليك ان الاجتماع قد يكون من صغريات التزاحم لا
التعارض و قد يكون بالعكس و قد لا يكون من احدهما بيان ذالك
يحتاج الى التكلم فى موارد ثلثة الاول فى ان هذا الباب قد يكون
مناط كلا الحكمين فيه موجوداً حتى يكون على القول بالجواز
محكوماً بالحكمين و على القول بعدمه مندرجاً فى قواعد التزاحم وقد
لا يكون الا مناط احدهما وقد لا يكون شيء من المناطين فيه الثانى فى
طريق احراز المناط المذكور الثالث فى طريق العلاج بعد احراز
احد الوجوه فنقول اما المورد الاول فهو فى مرحلة الثبوت والواقع

فاعلم انه يكون باب الاجتماع من التزاحم اذا كان ملاك كل من الحكمين في مادة الاجتماع موجوداً مثل ان يكون للصلاة في مورد اجتماعهما مع الغصب ملاكها بحيث لم يكن فرق بينها و بين غيرها و بالعكس بان يكون للغصب حين اجتماعه مع الصلاة ملاكه بحيث لم يكن فرق بينه و بين سائر افراده فالترجيح ههنا بالاهمية و غيرها من مرجحات التزاحم لا الرجوع الى المرجحات السندية او الدلالة التي كانت مختصه بباب التعارض و انه قد لا يكون من باب التزاحم ايضاً كما اذا لم يحرز مناط الحكمين سواء احرز احدهما اولم يحرز اصلا غاية الامر الفرق بينهما انه في الاول يحكم بما يكون ملاكه موجود او نفي وحده و في الثاني لا يحكم باحدهما بل بآخر سواهما مثلا اذا وجب اكرام العلماء و حرم اكرام الفساق ففي العالم الفاسق لا يخلو من ثلث حالات الاولى ان يكون ملاك الوجوب موجوداً فيجب الاكرام الثانية ان يكون ملاك الحرمة فيحرم الثالثة ان لا يكون الملاك اصلا فينبقى على الاباحة الاصلية فاما عدم كونه من باب التزاحم فقد ظهر مما ذكرنا و اما عدم كونه من التعارض فلانه في عالم الاثبات و كلامنا الآن في عالم الثبوت و اما المورد الثاني الذى هو عالم الاثبات فنقول الدليل على الحكمين ان احرز انه من قبيل وجود المناطين في البين و قلنا بعدم الاجتماع فهو من التزاحم و ان قلنا بالاجتماع فليس منه

كما لا يكون من التعارض بقدرة المكلف على امتثال كليهما ولوجود المناطين في البين و انما التزاحم فيما لا يمكن كانقاذ الغريقين والتعارض فيما لم يحرز المناطان وان احرز عدم المناطين كليهما معاً كان علمنا ان اكرام العالم الفاسق اما وأجب او حرام فهو من باب التعارض فلابد من عمل المتعارضة من الترجيح بالمرجحات السندية اوالدلالية فمما ذكرنا ظهر ما اردنا ايراده في المورد الثالث فلايلزم التكرار السادس مما يمهده القائل بالامتناع ان تعدد العنوان لايوجب تعدد المعنون بل يبقى على وحدته لان المفاهيم المتعددة كالجسم والحيوان والانسان تصدق على زيد مع وحدانيته بل ربما يكون الشيء بسيطاً من جميع الجهات و لا يكون موردا للتعدد والتركب من اى وجه و مع ذالك تصدق عليه مفاهيم متعددة كالله جل جلاله فان جميع الصفات الثبوتية والسلبية تصدق عليه مع وحدته و بساطته السابع مما يمهده ايضاً ان متعلق الحكم ما هو صادر عن الشخص الفاعل و هو المعنون لا الاسم والعنوان بداهة ان البعث اليه اوالرجز عنه ولا يكون الى غيره ولا عن غيره و انما يوجد العنوان آلة للحاظه و اشارة اليه فاذا عرفت ماذكرنا فاعلم ان المجمع حيث كان واحداً من حيث الوجود والماهية كان تعلق الوجوب والحرمة به محالا ولوكان ذا عنوانين لما عـرفت من ان الفعل بحقيقته وعنوانه متعلق للحكم لا لوجوهه و جهاته فح

عويصة اجتماع الاحكام المضادة الذى هو عمدة ادلة المانعين باقية و ليست بمرتفعة بتعلق الاحكام بالطبايع لا الافراد لان غايه مايقال فى دفعها على الوجه الاول ان موضوع الامر طبيعة و موضوع النهى طبيعة اخرى فلا يكون متعلقهما امراً واحداً حتى يستحيل اجتماعهما فيه بخلاف الثانى فان موضوع الامر والنهى شىء واحد و هو الوجود فيلزم الجمع بين المتناقبين فهو مستحيل لما عرفت فى السادس ان صدق هذه الطبايع على الشىء من قبيل صدق العناوين على المعنون فكما انه لا يوجب تعددة فكذا صدقها لا يوجب تعدد ما هو صادر عن المكلف و موجود فى الخارج وواحد كما عرفت فى هذا الامر فلا يندفع به الغائلة للمذكورة لان المتعلق هو نفس المعنون لا العنوان و انما يوجد آلة و حاكياً عنه و هذا المعنون واحد وجوداً و واحد طبيعة وان تصادق عليه الطبيعتان متعلقا الامر والنهى و ان شئت قل ما هو فى الاصل السابع والعشرين من الجزء الاول فى اصول الامامية حيث قلنا فيه فحينئذ يكون الى ان قلنا فيه سلمنا لكنه خارج عماتنا رعنافيه لان الكلام فى اجتماعهما فى شىء واحد لا مطلقاً وعلى ما ذكره المجوز يكون متعلق الامر شيئاً والنهى شيئاً آخر انتهى غرضنا ان نزاعه يرجع الى الصغرى فانه ينكرها و هو الاجتماع فعليهذا ليس منكر لما ذكرنا من استحالة هذا الاجتماع من الكبرى فليس له الداعى على الانكار علينا حتى يصير مجبور التوجيه عبارته

الدرس يوم السبت العشرين من خرداد ٥٧ المطابق لرابع رجب ٩٨

و قد يستدل للجواز مضافاً الى ما مر بوجهين آخرين الاول مثل الخياطة فى الدار الغصبية كما مثل بها الحاجبى والعضدى على ما حكى عنهما وجه الاستدلال ان العرف يعدون الآتى بهذا المأمور به فى ضمن الفرد المحرم مطيعاً و عاصيا كما اذا خاطه فى مكان غصبى و أجيب عنه مضافاً الى الفرق بما مر ان الصلاة و اجزائها من الركوع والسجود بعينها كانت تصرفاً فى ملك الغير بخلاف الكون فى المكان الغصبى فانه غير متحد مع الخياطة نحو اتحاد مع اصلاة بانا لانقبل الا صدق احدهما اما المطيع على فرض غلبة الامر او العاصى بالعكس ولكن فى هذا الجواب اشكال لان ظاهره ان غلبة المناط قطعية الاعتبار فى التقدم مع انه يمكن ان يقال ان الغلبة فى هذا الباب على الامتناع لا تعتبر لان المسئلة عليهذا من باب التعارض لا التزاحم ولا شك ولا شبهة فى ان غلبة المناط تعتبر فى الثانى لا الاول فلابد من الرجوع الى مرجحات هذا الباب الدلالية والسندية كما قيل بوجود الاول فى الثانى بل ادعى ان المتسالم عليه عند بعض ارباب الفن تقدم النهى لان معناه انتفاء الطبيعة و هذا يتوقف على انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر فانه ايجاد و هذا يتحقق بفرد ما و على هذا اذا عملت فى المقام بالنهى عملت بهما و لكنك اذا عملت فيه بمفاد الامر القيت مفاد النهى للمنافات بين العمل بمفاده الذى هو انتفاء جميع مصاديق الطبيعة

و بين عدم العمل فى بعض الموارد مما تقدم فيه الامر و لايجيى هذا التقريب فى الامر كما مر مضافاً الى انه قد يكون قرينة منصوصة فى تقدم احدهما على الآخر فالمسئلة تصير بهذا الاعتبار على ثلثة اوجه الاول قد يكون التقدم مع الامر مثل ان يقول صل فى كل مكان ولو منصوباً لانها لا تترك بحال وقد قال او يقول لا تغصب الثانى قد يكون بالعكس مثل ان نقول لا تغصب اى فكان ولو مكان الصلاة لانه حق الناس و قال او يقول صل الثالث قد يكونان مثل صل ولا تغصب فتأمل وبان الكلام فى التعبديات كما يظهر من مثالهم المعروف لا التوصليات فح صدق الاطاعة على فرض التسليم فى المثال المذكور لخصوص الفرض واما التعبديات فلابد من حصول القربة من المكلف فى صدق الاطاعة ولا يكون فيما يصدر مبغوضاً عليه ولا اقل من كون الدليل عاما والمدعى خاصاً فلا يلزم من القول بالجواز فى مثال الخياطة لكونها توصلية يحصل غرضها بايجادها فى الخارج سواء كان فى ذالك المكان المنهى عنه ام لا الجواز فيما نحن فيه لكونه تعبدياً غرضه يتوقف على قصد القربة الذى لا يجتمع مع ارتكاب الكون الغصبى الثانى ان المقدمة اعم من الداخلية والخارجية كما مر فى بحثها فح الفرد من المقدمات الداخلية للطبيعة فاذا ثبت مقدمية فيسهل كونه مجمعاً للطبيعتين عند المجوز لانه اما نقول بوجوب المقدمة اولا فالامر على الثانى واضح

لان الفرد ليس واجباً اصلا حتى لا يجتمع مع كونه حراما و اما على الاول الذى هو فرض وجوب المقدمة فلما مر من كون التنافى بين اجتماع وجوب نفسى تعبدى و حرمة و هذا الوجوب توصلى غيرى فح لا مانع من اجتماعه مع الحرمة كالركوب على الدابة الغصبية للحج

الدرس يوم الاحد الحادى والعشرين من خرداد لان المطابق للخامس من رجب ١٣٩٨

و لكنه مندفع بالمنع من كون الفرد مقدمة للطبيعة فانه لا مقدمية فى البين بل هو عينها فى الخارج فعليهذا اذا كان محرماً فلا يكون واجبا ولو من باب كونه مصداقاً للطبيعة الواجبة فانه ممتنع كامتناع كون هذه الطبيعة الواجبة بنفسها محرمة بلا فرق بينهما كما لا يخفى وقد يقرر هذا الوجه بعبارة اخرى من انه لو لم يجر لكان لوحدة المتعلق والثانى باطل فالمقدم مثله اما بطلان الثانى فلعدم اتحاد متعلق الامر والنهى اذ الاحكام انما تتعلق بالطبايع دون الافراد كما هو التحقيق عند الاكثر ولاريب فى ان الطبيعة المأمور بها كالصلاة فى المثال المعروف غير الطبيعة المنهى عنها كالغصب و ايجادها فى الخارج ممكن ولو بواسطة الفرد فعليهذا اين يجتمع الوجوب والحرمة غاية الامر حيث ان فرد اما كلى فلا محيص من التوصل الى الافراد الخاصة لايجاد المأمور به كما هو شأن التخيير العقلى بين الافراد العرضية

للطبيعة المأمور بها و لكن الوجوب يتعلق بها سوى الفرد بل لا يتعلق بالفرد اصلا و لكن لا ينافي التوصل بهذا الفرد الى الواجب لكون الاتيان به مسقطاً للتكليف بغيره لحصول الغرض و لكنه مندفع ايضاً بـان الاحكام و ان كانت متعلقة بالطبايع ولم تكن متعلقة بالافـراد ابتداء و لكنها تتعلق بها باعتبار الوجود في العين او بايجادها فـي الخارج و يرجع هذه العناوين الى ان المطلوب والمنهى عنه هو الفعل الواقع فى الخارج و هو واحد فيجتمع الوجوب والحرمة فـى واحد كيف لا يكون كذالك مع ان الاغراض الداعية الى البعث والزجر مـن الحسن والقبح والمصالح والمفاسد من عوارض الوجود فـى الخارج لا الطبيعة من حيث هى مضافاً الى ما مر من كون الفرد عين الطبيعة بداهة ان المراد من الفرد مصداقه لا مفهومه حتى يقال أن التغايـر بينهما من الواضحات و يظهر فسادها فى هذا الوجه من ان الواجب يتوقف على فرد ما وهو كلى غيرما تعلق به النهى لان فرد اما كلى والـواجب لا يتحقق بهذا الكلى فلا يتوقف عليه بل يتوقف على منشأه وهو الافراد الخارجية ففاد المحذور من اجتماع الامر والنهى فى الواحد فيجتمع فثبت و تحقق من جواب ادلة المجوز امتناع الاجتماع مطلقاً فما يظهر من التفصيل فى المسئلة المحكى عن المحقق الاردبيلى من الجواز عقلا والامتناع عرفاً لان العرف حيث كان ملاكا فى تعيين مداليل الالفاظ و

يكون نظره السطحى على الايجاد فيجتمع و لكن النظر العقلى حيث كان ادق فكان المجمع عنده اثنين فيجوز لا يصح لان النزاع فى مطلق الوجوب والحرمة سواء كان من مداليل الالفاظ او غيرها الثامن ممـا تداول على السنة ارباب الفن سيما فى هذا البحث تقسيم الجهة الى تقييدية و تقليلية والتفكك بينهما فى الحكم فقالوا بعد تسالمهم على ان الاجتماع مبنى على تعدد الجهة فلا نزاع فى العدم مع الوحدة ان هـذه الجهة تقييدية فلا اشكال فى جـواز الاجتماع و ليست تعليلية حتى يمتنع فعليهذا يتفرع جواز المجوز على امرين الاول تعدد الجهة الثانـى كونها تقييدية فلابد لنا من توضيح معناهما والمراد منهما

الدرس يوم الاثنيين السادس من رجب ۹۸

فيقيل المراد من الاول ماكان مكثرا للموضوع و منوعاً له و وجهه ان الجهة قيد له والقيد كما ينتفى بانتفائه المفيد يتفاوت بتفاوته مثل ان تقول اكرم العالم ولا تكرم الفاسق الا ترى انه مضافاً الى تعدد الجهة يكون الموضوع والمتعلق متعدداواوضح منه مثل صل ولا تغصب الذى يكون نفس متعلقى الامر والنهى متعددين و يانى وجـه اوضحية فاذا اجتمع العنوانان فى محل واحد مثل زيد العالم الفاسق اوالصلاة فى الدار الغصبية فالجهة تقييدية والمراد من الثانى ماكان علة للحكم فى موضوعة الواحد الشخصى مثل اكرم زيدا لانه عالـم ولا

تکرمه لانه فاسق و بعبارة اخری یرجع الحکم فی التقییدیة الی الطبایع و فی التعلیلیة الی الافراد فیقال علی الاول ان الاجتماع من حیث کونه مأموریاً ظاهرا جائز و علی الثانی آمری ممتنع فالظاهر ان وجه تسمیتهم الاول تعلیلیة انه فقط علة تعدد الحکم فی الموضوع الواحد فیکون المجمع واحداً فیتمتع بخلاف الثانی قید الموضوع و حیث ربما تعبد بآخر فیتفاوت فیصیر متعددا فیجوز و ربما یقال ان صدق الاول من قبیل صدق العنوان علی المعنون والثانی من قبیل صدق الطبیعی علی الافراد و یمثل للاول بصدق العناوین الاشتقاقیه مثل العلم والشجاعة مما یکون خارجاً عن المعروض ومبانیا له علیه والثانی بصدق المبادی مما یکون داخلا فی المعروض علیه مثل السواد علی السواد الخارجی والبیاض علی الخارجی فقالوا اق العناوین الاشتقاقیة لکون جهة الصدق فیها تعلیلیة لا یمکن توهم جواز اجتماع الامر والنهی فی مورد اجتماع العنوانین منها لما مر من ان تعدد العنوان لا یوجب تعدد المعنون والفرض ان الامر والنهی لم یتعلقاً بالعنوان والجهة المتعددین بل تعلقاً بنفس المعنون مثل اکرم زیداً لانه عالم ولا تکرمه لانه فاسق و من المعلوم استحالة ذالك فلا یصح عند احد حتی المجوز اذ الجهة تعلیلیة لما مر من انه ایضاً یدعی تعدده اولا ثم یمیل الی الجواز فیدخل هذا فی باب المعارضة و لم یدخل علی الامتناع فی باب التزاحم

لان الداخل فى هذا الباب جهة تقييدية فيكون متعلقى الامر والنهى معنونين مثل صل ولا تغصب فاللازم كون الداخل مما يكون نفس نفس المتعلق فيه متعددا مع قطع النظر عن متعلق هذا المتعلق فانه و ان كان متعدداً و لكن مع كون متعلق الامر والنهى واحد مثلا اكرم العلماء ولا تكرم الفساق يدخل فى باب التعارض و لعل نظر الجمهور الى ذالك فى معاملتهم معه معاملة المتعارضين فان المتعلق فيه هو الاكرام الواحد غاية الامر متعلق هذا اكرام متعدد وهو الفاسق والعالم فعلى هذا لا يصح ما ذكره صاحب الكفاية فى الثالث من تنبيه اجتماع الامر والنهى فيها من كون هذا المثال من باب الاجتماع لا التعارض و كان معاملة القوم المذكورة على الامتناع او احراز عدم المناط فى كليهما فخلاصته الكلام ان الامثلة على ثلثة اقسام الاول من باب التزاحم على الاتفاق مثل صل ولا تغصب الثانى من باب التعارض كذالك مثل اكرم زيداً لانه عالم ولا تكرمه لانه فاسق الثالث كالثانى عندنا و عند الجمهور كالاول عند صاحب الكفاية مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق مما لا يكون متعلقى الامر والنهى متعدداً و لكن متعلق هذا المتعلق متعدد فتأمل فى المقام فانه من مزال الاقدام

الدراسة بعد شهر رمضان سنة الثمان والتسعين بعد الالف و ثلثماة هجريه (على ترتيب اصول الامامية)

الاصل الثامن والعشرون فى دلالة النهى الخ توضيح هذا الاصل يتوقف على بيان امور الاول الظاهر ان المسئلة ليست لفظية بل عقلية لعدم حصر النزاع بالحرمة المستفادة من اللفظ بل اعم منها و من المفهومة بغيره من الاجماع والعقل و لعدم دلالة لفظ النهى على الاقوى الاعلى مطلق ترك الطبيعة و لان الكثير من النواهى يتعلق بما لا يتصور فيه الصحة والفساد كالقتل والزنا والسرقة ولا ينافى ذالك امكان ارجاع البحث الى دلالة النهى على الفساد بالالتزام لانه يستلزم عدم النزاع فى غيره واللازم باطل فالملزوم مثله كما لا ينافيه عنوان البحث فى كلمات بعضهم بدلالة النهى على الفساد كما لا يخفى و كذالك لا ينافيه عنوان بعضهم فى النهى عن المعاملات دلالتها على الفساد لان هذه الدلالة لعل منشأها كون نواهيها ارشادية الى الفساد فلا يكون مفادها الحرمة المولوية كما يأتى الاشارة اليه فى آخر البحث فيخرج مما نحن فيه الثانى الظاهر ان عنوان النزاع فى المسئلة مختص بالتكليفى منه فلا يشمل الوضعى المرشد الى الفساد كالنهى عن الصلاة فى جلد ما لا يؤكل لحمه و عن بيع الحصاة و عن نكاح الشغار و نكاح الخامسة هل النزاع مختص بالنفسى الاصلى ام يعم الغيرى اذا كان اصلياً فكما يشمل النهى

عن الصلاة حال الحيض يشمل اذا نهى عنها لأصل الازالة مال المشهور الى الثانى و ذهب المحقق القمى الى الاول والظاهر ان الحق مع المشهور لان الملاك هى الحرمة سواء كانت تقسيمه او غيرية و يدل على ذالك جعلهم الثمرة للنزاع فى ان الامر بالشيىء هل يقتضى النهى عن الضد فساده اذا كان عبادة ولا شك فى ان النهى ههنا غيرى مقدمى بل مما ذكرنا من كون المسئلة عقلية يلزم عدم الفرق بين الغيرى الاصلى او التبعى لعموم الملاك فيهما و لشهادة ما ذكرنا آنفاً و عدم العثرة باللفظ الذى يحصن الاول منهما الثالث هل المراد من العبادة ما تعلق الامر به كما عن الشيخ فى التقريرات او ما توقف صحته على النية كما فى القوانين او ما لم يعلم انحصار المصلحة فى شيىء كما فى القوانين ايضاً او ما يكون عبادة ذاتاً و ان لم تكن مأموراً بها فعلا كالسجود والخضوع و نحوهما او ما لو تعلق الامر كان امره عباديا الظاهر الاخير مضافاً الى ما يرد على الاول منها من عدم صحة فرض النزاع عليهذا لان المفروض انه مما امر به للتعبد فلا يعقل تعلق النهى به و على الثانى منها من الدور لان العبارة يتوقف على صحتها و صحتها يتوقف على اللعبارة توقف الشيء على جزئه فهذا دور مصرح و على الثالث منها عكسا و طردا اما الاول بالطهارات الثلث التى علم انحصار المصلحة منها فى امتثال غيرها واما الثانى فكالواجبات التى ما علم المصلحة منها فى شيء مثل بعض

تجهيزات الميت .

الدراسة يوم الاحد ٧/٥/٧ مطابق ذيقعده ١٣٩٨

الرابع هل المراد من المعاملة في محل النزاع معناها الاخص مثل العقود والايقاعات المتعارفة اولا ثم على الثاني هل هو ما له الاثر الشرعي او اعم فالاول كما ذكر والثاني كتطهير البدل و نحوه والثالث مثل شرب الماء و نحوه؛ بعبارة اخرى المعاملة اما تكون من المتعارفة كالعقود والموجبات والاول واضح والثاني كالعتق والطلاق او ماسوى العبادات او مطلق ماله القابليه للتقسيم الى الصحيح والفاسد والاقرب الاخير فيدخل فيه التطهير المذكور و امثاله و يخرج عنه مثل القتل والسرقة فعليهذا المراد منها هو المعنى الاعم القابل للانصاف بالصحة والفساد فيكون الحق هو القول المتوسط لا الافراطي و لا التفريطي و اما وجه عدم الافراطي فانه مع عدم قبوله الصحة والفساد لا وجه للبحث عن اقتضاء النهي للفساد و عدمه و اما وجه عدم صحة التفريطي فوجهان الاول عموم الادلة الثاني مانقل عن الشيخ في المبسوط من استدلاله على عدم طهارة محل الاستنجاء بمطعوم بالنهي و هو يقتضي الفساد و امضاء المعتبر هذا المطلب فانه استشكل عليه لعدم الاقتضاء لا بخروجه عن محل الكلام ولا شك في انه على فرض الثاني كان الاولى الاستشكال عليه به لا بالاول الخامس ان الصحة والفساد باقيان على معناهما الاصلي

و هو التمامية و عدمها فاختلاف المتكلم والفقيه بتفسير الاول بموافقة الشريعة والثاني باسقاط القضاء والاعادة لا يوجب اختلاف معناهما لان هذا التفسير باعتبار نظرهما المعتبر عندهما فان المتكلم حيث كان نظره امتثال الشريعة ففسره بما ذكر بخلاف الفقيه فانه عنده الى فعل المكلف ففسره بما مر كما ان اختلافهما بحسب الآثار لا يوجب اختلاف معناهما فان الاول قد يكون بحسب اثر موجود بخلاف آخر مثل اتمام الصلاة في مواضع القصر اذا لم يكن عن الجهل بالحكم بل عن النسيان يكون صحيحاً باعتبار اثرها القضاء و غير صحيح باعتبار اثرها الاعادة فانه مسقط للاول دون الثاني بل الاختلاف بحسب انظار سنخ واحد لايوجب اختلاف المعنى فالمأمور به بالامر الاضطراري والظاهري يكون موافقا لهما فيكون صحيحاً عند المتكلم و يكون مخالفاً للواقعي فيكون فاسداً عنده و كذا يكون صحيحاً مسقطاً للاعادة والقضاء بحسب نظر فقيه بالنسبة الى الادلي و غير صحيح كذالك بنظر آخر

الدراسة يوم الاثنين ١٫١٫٥٧ مطابق ذيقعده ١٣٩٨

السادس هل الاصلي يقتضي الفساد او الصحة تحقيق المقام يقتضي الكلام في موضعين الاول الاصل بالنسبة الى المسئلة الاصولية الثاني بالنسبة الى الفقهية اما الاول فهو ان الاصل في النهي عن العبادات والمعاملات يقتضي الفساد ام لا فالظاهر عدم وجود الاصل يقتضي احدهما

فی هذه المسئلة الاصولية بالنسبة اليهما لان هذه الملازمة اما ثابته
من الازل ام لا فلا معنى لاثبات احدهما بالاصل و اما الثانی و هو ان
الاصل فساد العبادة اوالمعاملة المنهی عنها او صحتها فنقول لا يبعد
اقتضاء الاصل فساد المعاملة لان الصحة فيها هی ترتيب الاثر عليهامثل
الملكنه والزوجيه فـــــلا شك فی ان الاصل عدمه لان الحالة
السابقة كانت على طبق العدم فيستصحب و هذا معنى اصالة الفساد فی
المعاملات بمعنى استصحاب العدم السابق الازل ان قلت نعم لكن فی
المقام اصل آخر بتقريب ان المذكور كان ناشياًعن شبهةجزئيةشیء
اوشرطيتهمثل العربيةاوالماضوية فی المعاملة فيكون من باب الاقل
والاكثر الارتباطين فكما هناك تجری البرائة فكذا ههنا قلت هذا
غاية تقريب الصحة لكنا اخترنا فی هذاالباب الاشتغال فلا تجری هذا
الاصل هذا اذا كان المراد من الاصل الآخر البرائة المذكورةولكن
لا يخفى انه يمكن ان يراد منه ثلث قواعد اخر قد يعبر عنهاباصالة
الصحة الاولى عموم مقتض للصحة مثل احل الله البيع واوفوابالعقود
الثانية الناس مسلطون على اموالهم الثالثة انالسيرة جرت علـى حمل
فعل مسلم علىالصحة فحينئذ يمكن ان يقال فی وجه عدمصحةالتمسك
بها انالاولى منها علىالفرض مفقودة والثانية غير وجيله فـی دخيله
ترتيب اثرالعقد على ماوقع لان معناها ان المسلم اصالةجواز اعطائه

ماله لغيره فلا ربط بها بما نحن فيه من ترتيب آثار العقد من الملكية واللزوم والثالثة خارجة عما نحن فيه لان معناها ان ماصدر من المسلم في الخارج وله وجهان وجه للصحة و وجه للفساد يحمل على الصحة حتى يعلم الفساد مثل ان وقع الذبح عن مسلم و شك في صحته وفساده بخلاف ما نحن فيه اى الاصل في الذبح ان يكون صحيحاً بل الامر بالعكس والاصل عدم الذبح والحرمة حتى ثبت خلافه و كذا لايبعد اقتضائه فساد العبادة المنهى عنها بل يكون ههنا اولى من المعاملة تقريبه ان العبادة اذا كانت منهيا عنها فلا امر بها حتى تكون مقربة بل ولاملاك في البين يقتضى صحتها و يكفى فيها لان هذا الملاك يكفى اذا لم يكن منهما عنها والمفروض في المقام ايضا كذالك فما قيل في المقام من ان التقريب يصح بالنسبة الى العبادة التى تحتاج الى تعلق امر كالصلاة والصوم و اما التى لا تحتاج اليه كالسجود والخضوع فاذا تعلق النهى بها و شك في مفسديته فلا وجه للالتزام باصالة الفساد فيها من جهة عدم الامر اذ المفروض عدم احتياجها اليه فليس تصحيح لان هذا اذا لم يكن منهما عنها بخلاف ما نحن فيه فالفساد المفهوم من النهى ههنا موجود السابع في ان التقابل بين الصحة والفساد هل هو من سنخ تقابل المتضادين كما يظهر من تفسيره بكون شيء بحيث لايترتب عليه الاثر كما في القوانين او من تقابل الايجاب والسلب كما

یظهر من تفسیره بعدم ترتب الامر علی شیء فیکون عدمیاً فلا یکون من الاحکام الشرعیه او من سنخ تقابل العدم والملکه کما یظهر من استادنا العلامة البروجردی بان یکون الصحة عبارة عن کون الموجود الخارجی بحیث ینطبق علیه العنوان المترقب والفساد عبارة عن کونه بحیث لا ینطبق علیه هذا العنوان و انطباق العنوان لماکان مترقباً فصار هذا الترقب بمنزلة شئونه فالفساد عبارة عن عدم الانطباق فیمایکون من شانه الانطباق .

الدراسة یوم الثلثاء ٥٧/٨/٢ - ٢١ ذیقعده ١٣٩٨

الثامن ان النهی اما یتعلق بنفس العبادة اوالمعاملة کالنهی عن الصلاة حال الحیض و عن بیع العبد اوالسفیه واما یتعلق بجزئها کالنهی عن السور العزائم فی الصلاة و عن بیع الغاصب مع جهل المشتری بناءعلی کون البیع عبارة عن الایجاب والقبول کما فی المکاسب عن البعض نفسیره بالایجاب والقبول الدالین علی الانتقال او یتعلق بشرطها کما اذا نهی عن الساتر النجس او عن بین الملاقیح او یتعلق بالوصف اللازم مع العبادة کالنهی عن الحمد فی القرائة و بیع الحصاة او یتعلق بالوصف الغیر الملازم مع العبادة کالنهی عن الغصب فی افعال الصلاة مثل لا تصل فی الدار الغصبیة فانه فی مورد الاجتماع ولو کان عین الرکوع والسجود وغیرهما و لکن مع ذالك لیس هذا الوصف ملازماً للصلاة لا مکانها

فى محل آخر غير غصبى اولا بيع فيها وقد يزاد قسمان آخر ان الاول تعلقه بشيىء مفارق متحد مثل صل ولا تغصب او بع ولا تغصب الثانى تعلقه بمفارق غير متحد مثل النهى عن النظر الى الاجنبيه حال الصلاة اوحال البيع لكن الاول منهما داخل فى اجتماع الامر والنهى وقد مضى مفصلا و ثانيهما خارج عن محل الكلام فلذا لم نقل لفساد الصلاة او البيع فيصير الضابط للاقسام السبعة اذا ضممنا الاخيرين اليها على هذا النهج اما يتعلق النهى بماهية العبادة او المعاملة من حيث هى هى اولا وعلى الثانى اما يتعلق بامر داخل فيها اولا و على الثانى اما يتعلق بالاوصاف الملازمة الخارجة عنها و هو المنهى عنه للوصف اللازم اولا وعلى الثانى اما يتعلق و يكون بحيث اعتبره الشارع فى الصحة وهو المنهى عنه بشرطه اولا و على الثانى اما يكون من قبيل الصفات فهى المنهى عنها لوصفه الخارج او من قبل الافعال و على الثانى اما يكون متحداً فى الوجود فهى المنهى عنها بشيىء مفارق متحد اولا فيكون فمنهيا عنها لشيىء خارج غير متحد فح بعد خروج القسمين الاخيرين لا شك فى دخول القسم الاول من الاقسام الخمسة و كذا القسم الثانى لانه يرجع الى الاول نعم القدر المتيقن بطلان هذا الجزء فح ان اكتفى به او استلزم زياده آخر غير منهى عنه محذورا آخر كالقرآن المبطل على قول او عدم الموالات فيفسد العبادة على القول به فيهما والا فلا بخلاف القسم الثالث

فلا يكون حرمة الشرط المبائن للمشروط موجبة لفساد العبادة المشروطة به الا اذا كان مضافاً الى كونه شرطاً عبادة ايضاً مثل الطهارت الثلث فيصير باطلا و يلزمه بطلان المشروط اما لفساد المشروط بفساد شرط او لفقدان اصله لان الشرط هو الصحيح منه لا الفاسد واما القسم الرابع فان الجهر بالقرائة اذا كان امرا غيرها فيمكن حرمة احدهما بدون الآخر فيكون الصلاة صحيحة لملاك الامر كما حكى عن جماعة منهم الوحيد البهبهانى و صاحب الحدايق صحة اذان المرئة و قرائتها و اثمها اذا جهرت بهما بحيث يسمعهما الاجنبى متلذذا .

الدراسة يوم السبت السادس من برج آبان من سنة و سبع والخمسين بعد الالف و ثلثماة هجرية المطابق ٢٥ ذيقعدة الحرام ١٣٩٨

و اولى بذالك القسم الخامس هذا اذا تعلق النهى بهذه الانحاء المذكورة كما اذا قال لا تقرء العزائم فى الصلاة او لا تلبس الحرير فيها اما اذا تعلق بالعبادة و نهى عنها لاجل النهى عن الجزء او الشرط الخ مثل ان يقول لا تصل مع قرائة العزائم او مع ليس الحرير فهذا على قسمين الاول ما يكون من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف كما فى قولك زيد قائم ابوه بان كان من قبيل واسطة فى العروض كما مر هنا فى بحث العوارض فاستدالنهى الى العبادة بالعرض والمجاز مثل جرى الميزاب و جالس السفينة متحرك فكان المنهى عنه فى الحقيقة الجزء

او الشرط فكان حكمه مامر من تعلق النهى بنفس هذه الاشياء وان كان النهى عن العبادة على نحو الحقيقة بان كان هذه الاشياء واسطه فى الثبوت كالماء حار فان النار واسطة فى ثبوت الحرارة حقيقة للماء فحال هذا النهى الذى قد مر فى القسم الاول من الاقسام المتقدمة بل المنهى عنه نفس العبادة و ان كان سبب تحريمها مبغوضية جزئها او شرطها او وصفها فعلى اى حال اختلفوا فى مورد النزاع على اقوال متعددة الاول الدلالة على الفساد مطلقا الثانى عدمها كذلك نقل عن الفخر انه قول اكثر اصحابه و عن جمهور الشافعية والحنابلة الثالث الدلالة فى العبادات لا فى المعاملات مطلقاً و هذا اقوى و نقل عن الفجر انه قول اكثر اصحابنا و بعض العامة الرابع الدلالة فيهما شرعاً لا لغة نقل عن السيد وابن حاجب الخامس الدلالة فى العبادات شرعاً لا لغة نقل عن اكثر الاصحاب فخلاصة الكلام كما فى هذا الاصل من اصول الامامية ان النهى اذا تعلق بالعبادة فى الجمله يدل على الحرمة فتفسد كما هو المنقول عن الاكثر لان صحة العبادة متقومة بالتقرب فينا فى الحرمة فلا تجتمع مع النهى بهذا الطريق النهى يدل على الحرمة والحرمة لا تجتمع مع التقرب فالنهى لا تجتمع مع التقرب او يقال العبادة محتاجة الى التقرب والتقرب لا يجتمع مع النهى فالعبادة لا تجتمع مع النهى واما اذا تعلق بالمعاملة فلا يدل على الفساد سواء تعلق بالسبب كالايجاب والقبول من دون ان يكون

الامر المرتب عليهما مبغوضا شرعاً و كما اذا كان التكلم مصر أفنهى عن المعاملة لذالك ام تعلق بالمسبب على عكس ما مر سابقا فيكون المبغوض شرعاً هو نفس الامر المترتب على السبب دون السبب بنفسه كتمليك المسلم من الكافر او المصحف منه فان المبغوض النفسى هو هذا التمليك كما اذا ابعض المولى انتقال ماله الى عدوه فنهى العبد عن المعاملة لذلك او تعلق بسبب خاص كما اذا تعلق بالبيع الربوى على نحو كان المبغوض هو التمليك بهذا السبب الخاص كما اذا اراد تمليك ماله خليله و لكن بلا عوض فنهى العبد عن المعاوضة معه فلو حصل التمليك بسبب آخر كالهبة والصلح لم يكن مبغوضا

الدراسة يوم الاحد والاثنين من آبان ١٣٥٧ (٢٦و٢٧من٩٨)قمرى

من جهة ما اشرنا اليه فى هذا الاصل من النهى الظاهر فى الارشاد الى الفساد دون الحرمة مثل قوله لاتبع ما ليس عندك و كذا ثمن العذرة سحت او ثمن المعينة كثمن الكلب و غير ذالك مما يدل على حرمة ما ولافساد المعاملة لم يجزم بكون النواهى الواردة من قبل الشارع فى امثال المقام سواء كانت فى المعاملات او العبادات مثل لاتصل فى جلد مالا لو كل لحمه ارشادا الى المانعية كما قد يكون الاوامر ارشاداً الى الجزئية او الشرطية مثل واقرء خلف من لا تثق به اوصل مع الطهارة و هذا لا ينافى ذ كرنا من التفرقة بين المعاملات و العبادات كما لايخفى

بما ذكرنا فان هذه التفرقة في اقتضاء مجردا لحرمة التكليفيه سواء كانت باللفظ او غيره و اما ما ذكر يرجع الى النواهي الارشادية الى الفساد لا الدالة على الحرمة التكليفية و على اى حال ان كان النهى ارشادا فهو و الا فلابد من اخذ الحرمة فقط وقد عرفت انها لا تقتضى الفساد الا في العبادات و قد يستدل على دلالة النهى في المعاملات على الفساد باخبار عمدتها ما ورد عن زرارة عن ابى جعفر قال سئلته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذالك الى سيده اجازه و ان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عينية و ابراهيم النخعى و اصحابهما يقولون ان ان اصل النكاح فاسد ولا تحل له اجازة السيد له فقال له ابو جعفر انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له وجه الدلالة ان هذه الرواية داله على ان اصل النكاح لم يفسد لانه لم يعص الله فيدل على ان عصيان الله في النكاح الذى هو من المعاملات يوجب الفساد و لكن المستدل عقل من ان المراد من المعصية المنقبة ههنا ليس عصياناً اصطلاحياً تكليفياً متنازعا فيه لان هذا العصيان موجود اذا خالف العبد سيده فلا يصح نفيه فاذا كان موجودا ولم يفسد النكاح فالرواية دالة على خلاف مطلوب المستدل بها بل المراد هو العصيان الوضعى بمعنى انه لم يات به حتى تكون فاسدا وهذا العصيان عبارة عن ما لم بشرعه اليد ولم يمصه ولاشك في ان العصيان الكذائى يوجب

الفساد و غير ذالك مما هو مذكور فى المطولات منها الفصول ثم اعلم ان المحكى عن ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانى التفريط فى المسئلة من القول بدلالة النهى على الصحة والظاهر ان شبهتهم ناشية من جهة ان المنى عنه يلزم كونه مقدوراً فاذا تعلق النهى به فلابد من كونه مقدوراً الاتيان به للمكلف ولا يكون هذا الامع تمامية الاجزاء والشرائط الدخيله فى المسمى و احبب عن هذه الشبهة بوجوه ثلثة الاول تاويل النهى بتفسيره بالنفى فيكون معنا لاتنكحوا لانكاح ودعى الصلاة ايام اقرائك لاصلاة لك كماورد عكسه فى لايمسه الا المطهرون فيكون معناه النهى حتى يحفظ من الكذب .

الدراسة يوم الثلثاء ٢٨ ذيقعدة الحرام المطابق ٥٧/٨/٩

الثانى تاويل المنهى عنه بحمله على صورته بقصد الصحيح منه فان قلت هذا خلاف الظاهر قلت نعم و لكن لابد منه اذا خالف العقلى الثالث ان القدر المتيقن المنع من نهى الممتنع بغير هذا النهى و اما اذا كان ممنعاً بهذا النهى فليس بمحال توضيحه ان غير الصحيح على قسمين الاول بفقدانه بعض قيود المأمور به الثانى بفقدانه بعض قيود الامر والمراد من الصحيح هو الاول مثل الوضوء بمعنى انه يكون واحد بهذه القيود الاصل التاسع والعشرون كلام فى المفاهيم الخ توضيح الاصل يتوقف على الكلام فى مقامات الاول فى تعريف المفهوم قدعرفه شيخ مشايخناه فى الكفاية بانه عبارة عن حكم انشائى او اخبارى تستتبعه

خصوصية المعنى الذى اريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة و كان يلزمه لذلك وافق فى الايجاب والسلب او خالفه ملخصه انه حكم لازم لخصوصية المعنى المراد من اللفظ بحيث كان هذه الخصوصية علة له ثم قال المفهوم انما هو حكم غير مذكور و عرفه الحاجبى بما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق والعضدى بانه حكم لغير مذكور و يرد على الحاجبى مالا يخفى من عدم الطرد بدخول جميع جميع المداليل الالتزامية والعكس من خروج المفهوم الموافق فتأمل و على العضدى بالاول لدخول وجوب المقدمه والثانى بخروج مفهوم ان جائك زيد فاكرمه فان الموضوع مذكور الثانى فى كونه من صفات المدلول بحيث يصح تقسيمه الى منطوق و مفهوم اومن صفات الدلالة حكى عن التقريرات واتبعه الشيخ المذكور الاول حيث قال فى كفايته كان بصفات المدلول اتبعه و قال توصيف الدلالة كان من باب التوصيف بحال المتعلق مراده ان تمسك الثانى كما عن العضدى والحاجبى والشهيد بتقسيم الدلالة اليهما لعله من الباب المذكور فمعنى قولهم بكون دلالة الاشارة كدلالة الآيتين من المنطوق اى مدلوله منطوق كزيد قائم ابوه اى ابوه قائم الثالث فى التسامح الذى وقع من القوم حين تعبيرهم عن مفهوم القضية الشرطية فانهم يقولون مثلا فى ان جائك زيد فاكرمه مفهومه ان لم يجئك لا تكرمه والحال

انه ان لم يجبك لا يجب عليك الاكرام الرابع في انه مختص بلوازم المركبات او اعم منها و وجه الثاني امكان القول به والتمثيل له في الحاتم بجوده فان هذا الجود مفهوم لهذا المفرد ولكن الظاهر اختصاصه بالاول الخامس في ان هذا المفهوم هل يشتمل دلالة الاشارة اي دلالة الاشارة اي دلالة الكلام على شيء غير مقصود للمتكلم كدلالة الآيتين او الوالدات يرضعين اولادين حولين كاملين وحمله وفصاله ثلاثين شهر)

الدراسة يوم الاحد ١٤ر٨ر٥٧ و يوم الاثنيين ١٥ر٨ر٥٧
المطابق ٥ ذيحجه ١٣٩٨

و دلالة الاقتضاء اي دلالتة على شيء يتوقف صدق الكلام عليه كرفع عن امتي الخطاء فانه يتوقف صدقه على تقدير المواحدة لان الخطاء ليس مرفوعاً بنفسه او توقف صحبته الشرعية عليه كدلالة قوله اعتق عندك عني على التمليك اولا لان الفتق لا يصح الا في الملك او صحته اللعقية كدلالة واسئل القرية على تقدير الاهل لان السئوال لا يصح من غير الاهل عقلا اودلالة الايماء والتنبيه اي دلالته على علية شيء لولاها لبعد الاقتران بينهما كقوله كفر بعد قول الاعرابي هلكت و اهلكت و اقعب عيالي في شهر رمضان فانه لولا يكون الوقاع علة للتكفير لاستبعد قوله كفر و جعله قريناً لقول الاعرابي قلت كيف يتمحص دلالة الاقتضاء كرفع الخ على توقف صدق الكلام والحال انه

يتوقف صحته ايضاً على ما يتوقف صدقه و كذاالكلام فـى مثل اعتق عندك عنى و اسئل القرية بالعكس فانه يتوقف صدقه على تقديـر التمليك فى الاول والاهل فى الثانى قلت لعل الوجـه مناسبه الاخبار للصدق والكذب فلذا اختص بالمثال الاول بخلاف الانشاء فلذا اختص الصحة بالثانى والثالث والمناسب الاول فظهر بما ذكرناان قول الشيخ الانصارى على ما حكى سيدنا العلامة الحاج الآقا حسين البروجردى من ان ما يستفاد من اللفظ تبعا قصد، بلاخارج عن المنطوق والمفهوم لايمكن المساعدة معه السادس هذا المفهوم الذى يكون لازما للخصوصية المذكورة فى الشرطية اما مخالف للمنطوق او موافـق الاول كمثل قولك ان جائك زيد فاكرمه فان مفهومه ان لا يجبك لايجب عليك اكرمه الا ترى ان المنطوق اثباتى والمفهوم سلبى و يسمى مفهـوم المخالفة و دليل الخطاب الثانى كما فى قوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه يدل على حرمة الضرب والفعل و يسمى مفهوم الموافقة و لحن الخطاب و فحواه و قياساً جليا كما غيرنا عنه بالقياس بطريق اولى فى اصول الامامية و لكن الانسب التعبير بالجلى كما هنا لان مفهوم الموافقة اعم لان القدر المسلم فيه عدم دخالة هذه الخصوصية المذكورة فى المنطوق سواء كان هذه الخصوصية موجودة فى المقيس بالاول كما صرح فى الآية اولا كما ورد مثلا فى الشكوك ان الرجل يشك فى القرائة

بعد ما يركع مع عدم كون خصوصية الرجل معتبرة اصلا و يسمى كلاهما لازمى الخطاب كما ظهر ان تعبير شيخ مشايخنا فى كفايته من اصل المفهوم فى مقام التقسيم بالخصوصية ليس على ما ينبغى لان هذه الخصوصية فى الموافق على عكس المخالف فكما انها دخيله فيه و يكون هذه الدخالة منشاء للمفهوم لا يكون دخيله على الاول بل كانت ملقاة عند العقلاء.

الدراسة يوم الثلثاء ١٦ر٨ر٥٧

اذا تبين ما ذكرنا فنقول هنا مطلب الاول مفهوم الشرط و

انه يكون اولا لا يخفى عليك انا اذا قلنا ان جائك زيد فا كرمه يقع الكلام في انه يستفاد منه عدم وجوب الاكرام عند عدم مجيئه اولا فان استفيد يسمى مفهوم الشرط فعليهذا ظهر ان النزاع كما ذكرنا في اصول الامامية في الصغرى اى وجود هذا المفهوم لا الكبرى اى حجيته بعد الاستفادة المذكورة وعدمها وعلى اى حال هذه الاستفادة تتوقف على الامور الاول الملازمة بين الشرط والجزاء فان كانت ثابتة بحيث كلما كان الشرط كان الجزاء كان للنزاع محل والا بان كان الجملة ظاهرة في مجرد الثبوت عند الثبوت من باب الاتفاق مثل ان يقول ان كان زيد خفيف الموته فعظيم المعونة فلا الظاهر انه لا شبهة في ظهورها في الملازمة و كون الثبوت عند الثبوت من الباب المذكور خلافه فلابد من القرينة للحمل عليه الثاني كون الملازمة المذكورة من باب العلية والمعلولية اى ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على العلة والظاهر ان هذا ايضاً مما لا ينبغي الشك فيه الثالث كون هذه العلة ظاهرة في المنحصرة بمعنى ان الشرط علة للجزاء ولا علة له غيره فاذا تحقق الامور الثلثة نقول بالمفهوم والانتفاء عند الانتفاء فلا يكفي فيه مجرد ظهورها في الملازمة او مجرد ظهورها في علية الشرط فيلزم كون الشرط علة منحصرة للجزاء في الانتفاء المذكور فظهر مما ذكرنا ان المنكر له الوسعة والفسحة فانه اما ينكر الملازمة التى ترجع الى الامر الاول و ان كان صعيفاً حتى اعترف شيخ مشايخنا في الكفاية بان المنع من دلالتها على اللزوم

اللزوم فى غاية السقوط مع انه لم يقبل المفهوم او ينكر سببية الشرط و عليته للجزاء وهذا ايضاً يتلو الاول فى السخافة او ينكر عليته المنحصرة فيرجع الى منعه ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على علته المنحصرة فان منعه هذا الامر ايضاً كاف لانكار المفهوم المذكور وهذا المنع لما لم يكن كالاولين فاستجوده الشيخ المذكور فى الكفاية فلا تقول بالمفهوم لوضوع انه لا يبتنى على مجرد ظهورها فى اللزوم او ظهورها فى محض العلية فان غاية ما يلزم عليه هذا الملازمة فى طرف الوجود لكون العلة تامة ولاتتم فى طرف العدم لجواز انتفاء احدى العلل و قيام اخرى مكانها فينحصر استفادة المفهوم المذكور بما اذا كان الشرط علة منحصرة للجزاء فح اذا انتفى انتفى

الدراسة يوم الاثنين ٢٢ر٨ر٥٧ - ١٢ ذيحجه ١٣٩٨

كيف كان حكى عن المشهور منهم العلامة و ابنه وصاحب المعالم قولهم بالوضع كذلك و كونها مجاز الواستعملت فى غيرها و يمكن الاستدلال لهم بامور الاول تبادر اللزوم بينهما على نحو العلة التامة المنحصرة الثانى نص اهل اللغة به الثالث انصراف اطلاق اللزوم بينهما الى الكائن بين العلة المنحصرة و معلولها لاكمليتها من غيرها المعبر بهذا العنوان فى مقام الاستدلال الرابع قياس هذا اللزوم فى اقتضائه الكائن بين المنحصرة و معلولها على اقتضاء اطلاق صيغة الامر خصوص

النفسى لا الغيرى الخامس اقتضاء اطلاق الشرط انحصاره بماذكر فمعنى ان جائك الخ ان المجيى وحده موثر فى وجوب الاكرام فلو كان شىء آخر موثرا لم يكن وحده مؤثرا بل هو او مقارنه او سابقه السادس اقتضاء اطلاق الشرط تعيينه كاقتضاء اطلاق صيغة الامر التعيينى فكما ان اطلاقه يقتضى تعيين الوجوب و انه ليس بتخييرى فكذالك اطلاقه يقتضى انه لا شرط سواه فثبت الانحصار به والانتفاء عند الانتفاء السابع ما فى نهاية سيدنا البروجردى و ذكره فى درس استاده صاحب الكفاية من ان ظاهر الشرط كونه بخصوصه و شخصه دخيلا فى المشروط فلو ناب منا به آخر يكون الجامع دخيلا فيه لامتناع صدور الواحد بما هو واحد عن الاثنين بما هو اثنان فيكون منافيا لما استظهرنا و اجاب المذكور بان هذه القاعدة عقلية والمناط فى فهم المفهوم هو فهم العرف وقد يخدش الجواب بان المحذور العقلى لا يندفع بعدم فهم العرف ثم احتمل السيد الاستاد وجوده من كون بناء العقلاء والعرف على حمل خصوصيات كلام المتكلم على الغاية كما مر فى اصل المفهوم فح يثبت كونه دخيلا بعنوانه لا بما هو فرد للجامع الثامن الاخبار منها ما ورد من موثقه ابن بكير لا ينبغى ان يزوج الرجل الحر المملوك انما كان ذالك حيث قال الله تعالى و من لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم و منها ما ورد ان يعلى

ابن امية سئل عمر بن خطاب فقال ما بالنا نقصر وقد آمنا وقد قال الله تعالى ولا جناح عليكم ان تقصير و امن الصلاة ان خفتم و قال عمر قد عجبت مما عجبت منه تقريب الاستدلال ان نعجبهما كان من جهة استفادة المفهوم من الآية لانهما فهما منها عدم جواز القصر فى الصلاة عند عدم الخوف مع ان رسول الله امرهم بالقصر مطلقاً ولذا سئلا الرسول من ذالك فقال صدقة تصدق الله عليكم بها فاقبلوها و منها ما روى ان النبى لما نزل ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال لازيدن على ذالك السبعين فيستفاد من هذا الكلام انه فهم المفهوم منها ما عن عبد زرارة قال سئلت الصادق عن قوله تعالى فمن شهدا لشهر فليصمه قال ما ابينها من شهد الشهر فليصمه و من سافر فلا يصمه و من يسافر فلايضمه نقول لا ينافى هذا ما مرمنا من ان المفهوم الانتفاء عند الانتفاء فيجب ان تقول لا يجب عليه صومه لانه يمكن أن يقول هذا بملاحظة ما ثبت من حرمة التشريع الدراسة و منها ما عن الصادق فى تفسير قوله تعالى فمن تعجل فى يومين فلااثم عليه و من تاخر فلا اثم عليه قال فلو سكت لم يبق احد الا يتعجل لكنه قال و من تأخر فلا اثم عليه نقول الآية واردة فى تخيير الحاج بين رجوعه الى مكه فى الثانى عشر المسمى بالنفر الاول والثالث عشر من ذيحجه المسمى بالنفر الثانى اذا اتقى الصيد والنساء فى احرامه

و فى وجوب رجوعة فى الثانى عشر تعيينه اذا ارتكب احدهما فارجع الى الفقه فى باب الحج و منها ما عن حسن بن ديان قال سئلته عن رجل طلق امرئته ثلثا فزوجت بالمتعة اتحل لزوجها الاول قال لاتحل له حتى تنكح زوجا غيره لانه تعالى يقول فان طلقها فلاجناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدودالله والمتعة ليس فيها طلاق ومنها ما عن جميل عن ابيعبدالله قال قال له جعلت فداك انالله تعالى قال ادعونى استجب لكم و انا ندعو فلا يستجاب لنا فقال انكم لاتفون بعهده فانه تعالى يقول اوفوا بعهدى اوف بعهدكم والله لووفيتم لله سبحانه لو فى لكم التاسع ما عن العلامة من ان الشرط ليس علة للجزاء فلا يلزم من وجوده وجوده فان لا يلزم انتفائه انتفاءه خرج عن كونه شرطاً لانه على فرض الخلاف يمكن جعل كل شئ شرطاً العاشر ما عن صاحب المعالم من ان قولك ان جائك زيد فاكرمه يجرى مجرى قولك الشرط فى اكرامه مجيئة و ظاهر الثانى الانتفائه عنده فالاول مثله الحاديعشر انه لو لم يفد التعليق الانتفاء عنده يلزم لغويته لان الفرض فى ان جائك زيد فاكرمه وجوب الاكرام على كل تقدير من مجيئه و عدمه و يمكن الحدثة فى الاول بعدم تسليم انسباق العلةُ المنحصرة من الشرطيه و يؤيده انها اذا استعملت فى غيرها كما فى قولك ان جائك زيد فاكرمه وان احسن اليك فاكرمه لم تلاحظ علاقة والحال

ان التبادر لو كان مستلزماً لما ذكر كان مستلزما لكون امثال الاستعمالات مجازية بالعلاقة وفي الثاني لعدم ثبوته اولا وعدم حجيته ثانياً وفي الثالث بمنع كون اللزوم المذكور اكمل اولا و منع حجية ثانياً و الرابع لعدم صحة ادعاء هذا الاقتضاء حتى في المقيس عليه فضلا عن المقيس ولو تنزلنا فقياسه على لطلاق الصيغة في اقتضائه النفسي مع الفارق فانه واجب على اى حال وجب شيء آخر اولا بخلاف الغيرى فانه واجب على تقدير دون آخر فيحتاج بيانه الى التقييد فيكون الاطلاق محمولا عليه بخلاف ظاهر الشرطية فانه مطلق الترتب اعم من كونه على نحو العلة المنحصرة او غيرها فلا يكون الاطلاق محمولا على الاول بل هو والثاني محتاجان الى القرينة و في الخامس بمنع الاقتضاء المذكور فيه و في السادس بمنع القياس فيه فيه بل منع صحه المقيس عليه **الدراسة**

و في التاسع بما ملحضه من ان الدليل احمض من المدعى فان الشرط المتنازع فيه نحوى ما يقع تحت ادواته فعليهذا قد يكون علة فيقص الدليل اذا احتمل كون المذكور اياه لانه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال و في العاشر بما مر في جواب العلامة انفا من ان الشرط المتنازع فيه مطلق ما يقع تحت ادواته سواء كان علة اولا فح المتبادر منه في المثال الاول فيجوز الى ينوب مقامه اخرى لكنه محتاج الى التامل و في الحاديعشر بان الفائدة لا تنحصر في الانتفاء المذكور

فيحتمل ان يكون لاخرى و اما الوجهان الباقيان من السابع والثامن فالانصاف كون السابع بالتقريب الذى مر من سيدنا الاستاد البروجردى اقربها و كذا الثامن من الاخبار المذكورة لاشك فى كون بعضها قابلا للاستناد مضافاً الى ان الانصاف ظهور الشرطية فى الامور المذكوره من اللزوم على نحو الاطلاق سواء كان الشرط سبباً مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة (فكفر) او مسبباً مثل اذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعة او معلولين لعلة مثل اذا كان النهار موجوداً فالعالم مضىء فالقدر المتيقن ان للشرط علقة بالجزاء يقتضى عدم الفكاكه عنه وهذه العلقة علقة اللزوم التى تكون موجودة فى انواعها الثلثة مما ذكر ومن كون العلقة المذكورة علة تامة و من كونها منحصرة فح اذا كان الغالب على هذا النهج فيلحق الشىء بالاعم الاغلب نعم قد يكون التعليق لغير الانتفاء عند الانتفاء مثل ان يكون مورد الشرط مهتماً به بالنسبة الى غيره كما اذا قال ان رزقت و لذا فاشكر ربك فان الجزاء مما لاينتفى عند عدم الشرط بل ربما يكون فى بعض المقامات بالعكس مثل ان يكون مورد الشرط مظنوناً عدم دخوله فى الحكم كما اذا قال فان سبك احد فلا تسبه فان الجزاء هو حرمة السب ثابت وجد الشرط اولم يوجد بل هى عند عدم الشرط بالطريق الاولى و لكن هذه التعليقات على خلاف الاصل و اما ادلة المنكر فامور الاول ماعزى الى السيد المرتضى من ان نيابة بعض

الشروط مقام بعض آخر كثير فانتفاء البعض لا يدل على انتفاء الجزاء كما في قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين الخ فان الشاهد الثاني كما انه شرط لقبول الشاهد الاول كذا يكفي ضنم امرئتين او اليمين فانتفاء احد هذه الثلثة مع وجود بعضها الآخر لا يدل على انتفاء الحكم واجيب عنه بما مضمونه انا لا ننكر امكان نيابة بعض الشروط مكان لآخر في عالم الثبوت و لكن لا بنا في هذا بل احتمال وقوعها اثباتاً ظهور الجملة الشرطة في الانتفاء عند الانتفاء اذا لم يعلم البعض النائب للتبادر السابق في خصوصية الشرط .

الدراسة ٢٠ ذيحجه ١٣٩٨ ـ ٥٧/٨/٣٠

الثاني قولة ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا و اجيب عنه تارة بانا لا ننكر استعمال الشرطية في خلاف مااستظهرناه احيانا و بالقرينة وانما المدعى كونها ظاهرة وضعا او انصرافاً او اطلاقاً بمقدمات الحكمة على الوجوه السابقه في الانتفاء عند الانتفاء واخرى بانه يمكن ان يقال ان الآية خارجة مما نحن فيه توضيح المطلب ان الشرط اما يكون من باب تحقق الموضوع للحكم بمعنى ان الموضوع ينتفي عند انتفائه فلا محل للبحث كما اذا قلت اذا ركب الامير فخذ ركابه فان الشرط للتحقق فعلى فرض عدمه لا يبقى ركاب حتى يجب الاحد او لا يجب و كما مر اذا قلت ان رزقت و لذا فاختنه فعلى العدم

لا يبقى ولد حتى يقع الكلام فى حاكم الختان و اما يكون غيره ذالك
بل له دخل فى الحكم مع بقاء الموضوع كما اذا قلت ان جائك زيد
فاكرمه فان الموضوع زيدا يبقى بعد انتفاء الجزاء فح يقع الكلام فى
ان الشرط اذا انتفى انتفى هذا الحكم عن الموضوع اولا و لكن الآية
من القسم الاول الثالث انه لو دل لكانت باحدى الدلالات والملازمة
كبطلان التالى ظاهره واجيب عنه بانا نقول بالالتزام فلا نسلم بطلان
التالى و لذا قلنا فيما سبق ان المفهوم الموافق والمخالف يسميان
لازمى الخطاب ههنا تنبيهات الاول لا يخفى عليك انه وقع الخلاف بين
ما حكى عن صاحب التقريرات والشهيد الثانى و غيرهما و بين شيخ
مشايخنا فى ان انتفاء الحكم عن غير مورد الشرط والوصف واللقب من
باب المفهوم اولا فى الوقوف والوصايا والعقود مثل ان يقول وقفت
هذا لاولادى ان كانوا فقراء اولاولادى الفقراء او لاولادى و قس
عليهذا غير الوقف مما ذكر بعد اتفاقهم على عدم الحكم عند العدم
فمال الاول الى الاول فقال فلا فرق بعد انتفاء الحكم عند الانتفاء بين
كون الجملة الشرطية واقعة فى موارد الوصايا اوالاوقاف اوالاقارير
انتهى مفاد كلامه و مال الثانى الى الخلاف و توضيح مراده على ما فى
الكفاية بتوقف على امور الاول ان المفهوم انتفاء سنخ الحكم الثابت
فى المنطوق عند الانتفاء لا شخصه لان هذا الانتفاء عقلى بانتفاء موضوعه

ولو ببعض قيوده مثلا اذا قلنا ان جائك زيد فاكرمه فانتفاء شخص هذا الاكرام الذى هو معلول المجيى وكذا اذا قلنا ان كانت الشمس طالعه فالعرفة ميئة فانتفاء اضائة العرفة الشمسية قطعى بانتفاء مجيىء زيد وانتفاء طلوع الشمس وانما الكلام فى انتفاء الاكرام المطلق وكذا الاضائة المطلقة فيقول القائل بالمفهوم بعدمهما فان قال ان احسن اليك اكرمه او ان كان النهار موجوداً فالعرفة مضيئة يكون مخصصاً للمفهوم ومما يدل على ذالك ان انتفاء الشخص برجع الى الانتفاء فى اللقب فاذا قلنا اكرم زيداً فينتفى هذا الوجوب عن اكرام عمرو مع انهم لا يقولون بمفهوم اللقب **الدراسة** الثانى ان النزاع المعرف فى المقام يتوقف على امكان مجيىء الحكم فى غير مورد القيد لانه على فرض عدمه بان يكون منحصراً فى فرد لا يكون السنخ موجود الثالث ان الـوقوف و غيرها مما مر من الثانى بمعنى ان الحكم منحصر بالفرد فعليهذا انتفاء هذا الحكم من غير مورده لا يكون من المفهوم و يدل علـة ان الانتفاء محل الاحماع مع انه لو كان من باب المفهوم يقع النزاع فى هذه الموارد و وجهه ان ما ذكر لا يمكن ثبوت الحكم فيه على فرض عدم الوصف او اللقب او الشرط فان الدار ذا كانت للفقراء بالوصف واللقب والشرط فلا تصح ان تكون لغيرهم مع عدم القيود الـذكورة بخلاف باب مفهوم الشرط فانك اذا قلت ان جائك زيد فاكرمه فانه مع عدم مجيئة

يمكن وجوب اكرامه بشرط آخر لما يحتمل انه قال قبله او بعده يقول ان احسن اليك فاكرمه الثاني في تعدد الشرط و اتحاد الجزاء و طريق الجمع كما في المثال المعروف اذا خفي الاذان فقصر اذا خفي الجدران فقصر فاذا خفي احدهما ولم يخف الآخر تعارض الدليلان فدليل الخفي يدل على القصر بمقتضى منطوقه و دليل غير الخفي يدل على التمام بمقتضى مفهومه فمفهوم احديهما ينافي منطوق الآخرى فهل يكون المسئلة من باب انتفاء المفهوم في المقام او تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر بان يقال في اذا خفي الاذان فقصر ان مفهومه اذا لم يخف ليس له القصر الا اذا خفي الجدران و بالعكس او يقيد منطوقة بمنطوق الآخر بان يقال اذا خفي الاذان و خفي الجدران فقصر او يقال ان التعدد كاشف عن عدم دخالة الخصوصية المذكورة في الجزاء بل الدخيل فية هو الجامع فذكر هذه الخصوصيات من باب مصاديق يتحقق بها هذا الجامع و هو البعد عن الوطن واستقرب هذا الاخير سيدنا الاستاد الحاج الآقا حسين البروجردي في نهايته و يبعده عدم ذكر خصوصيته اخرى سواهما في الروايات و كذا الوجه الاول بعيد مع ما ذكرنا من ظهور الشرطية في المفهوم ان قلت نعم لو لم يكن قرينة على العدم و لكنها في المقام موجوده و هو الشرط الآخر قلت لو لم يكن علاج في البين يبقى في الجملة الظهور المذكور

فان الضرورة تتقدر بقدرها فاذا يبقى الوجهان الوسطان و حيث كان الظهور المنطوقى في الاطلاق والشمول اقوى من المفهومى دلالة كما في النص والظاهر فيقيد المفهوم بالمنطوق فيكون الوجه الثانى اقرب من الآخر عندنا و قد يحكى وجه خامس من تقييد احدهما الذى هو اذا خفى الجدران فقصر بمفهوم اذا خفى الاذان فقصر بان يقال معناه وجوب القصر عند خفاء الاذان وعدمه عند عدمه الراجع الى العمل بهذا الدليل مفهوماً و منطوقاً و الى رفع اليد عن منطوق الاول و مفهومه رأساً لانه لا يجب القصر بخفاء الجدران مع عدم خفاء الاذان بمقتضى مفهوم الثانى فلا يعمل بمنطوق الاول و يجب بخفاء الاذان و ان لم يخف الجدران بمقتضى منطوق الثانى فلا يعمل بمفهوم الاول **الدراسة**

فنتيجة الكلام انه لا يرفع التعارض الواقع بين مفهوم الثانى و منطوق الاول الا بما ذكر من الترجيح بلا مرجح فالظاهر ترجيح الثانى على سائر الوجوه المذكورة ووجهه ما مر من حفظ ظهور الشرط في الانحصار الذى هو المفهوم فى الجملة و رفع عمومه و من المعلوم ان الظهور المنعقد لا يخرج عنه الا بمقدار العلم بخلاف الوجه الاول فانه لا يبقى الظهور المذكور اصلا و يرفع المفهوم رأساً و كذا بخلاف الوجه الثالث فانه على الوجه المختار يكون الظهور المنعقد على كون الشرط علة مستقلة محفوظاً و لكن على الثالث لا يكون كل واحد

من الشرطين علة مستقله لانتفاء ظهور الاستقلال و بخلاف الوجه الرابع لحفظ الظهور فی دخل خصوصية الشرط على المختار دونه و كذا الوجه الاخير المحكى عن الحلى كما مر من استلزامة ترك العمل باحدهما الذى هو اذا خفى الجددان فقصر رأساً فيتلوه ماذكرنا من الترجيح بلا مرجح **الدراسة** الثالث اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء كما اذا قلت اذا بلت فتوضاً وقلت اذا تمت فتوضاً فعلى الوجه الثالث من الوجوه المذكورة فى التنبيه السابق من تقييد منطوق كل منهما بمنطوق الآخر فلا تحت لانه على الفرض لا يكون السبب التام متعدداً فح ما عن استفادنا العلامة الحاج الآقا حسين البروجردى من عدم ابتناء النزاع على الوجه الثالث غير صحيح فانه كما عرفت بناء عليه من التقييد المذكور يصير مجموعهما سبباً واحدا فكيف ياتى النزاع المذكور فعلى الوجوه الثلثة الاخيرة الباقية هل يتداخل الاسباب بمعنى عدم تأثير السبب الثانى فيكتفى بمسبب واحد كما عن الآقا حسين الخونسارى اولا كما عن المشهور و امتظهرناه فى اصول الامامية او يفصل بين اتحاد جنس الشرط مثل اذا بلت فتوضاً و اذا بلت ايضاً فتوضاً و تعدده كما قلت اذا بلت فيوضاً و اذا تمت فيوضاً بالتداخل فى الاول و عدمه فى الثانى كما عن الحلى و استدل لعدم التداخل بامور الاول ما عن العلامة فى المختلف ان توادر السببين لا يخلو من اربع حالات

الاول ان يوثر كل منهمافى مسببين الثانية ان لا يؤثرا الثالثة ان يوثرا فى مسبب واحد الرابعة ان يؤثر احدهما دون الآخر و حيث كان الثلاث باطلة فنعين الاولى ولكن لا يخفى عليك انه يمكن ان يقال فى جوابه بعدم بطلان الحاليين الاخير بين اما الاولى منهما فبان يصيرا حين اجتماعهما كالسببين المنضمين التامين مثل رفع الحجر عن الارض بوسيله شخصين كل منهما يقدر على رفعه بالاستقلال و اما الثانية منهما فبان يقال المؤثر هوالاسبق منهماالثانى ما فى الكفايةمن ان ظاهر الشرطيةالحدوث بعدالحدوث على هذاالفرض و على التداخل يلزم فقط الثبوت الاول و لغوية ما عدا الشرط الاول الثالث ما عن الشيخ الانصارى من ان مقتضى ظاهر الشرطية كون الشرط علة تامه لجزائها سواء حصل معه شرط آخر اولا و مقتضى ذالك تعددالمشروط ثم اورد على نفسه بما مفاده ان قلت ان اطلاق الجزاء يقتضى كونه طبيعة واحدة فهى لا تتحمل وجوبين لان كثرة التكليف اما تكون لكثرة المكلف اوالمكلف به والفرض وحدتهافهذاالاطلاق الذى يرجع الى ظهور الجزاءفى وحدته يقتضى تداخل الاسباب فيصادم ظهور الشرط المقتضى لتعددالجزاء فاجابه بما مفاده قلت اطلاق المتعلق انما هو بمقدمات الحكمة و منها عدم البيان والفرض ان ظهورالشرط بيان فيرفع اليد به عن هذاالاطلاق **الدراسه** فحاصل وجهى الشيخ

و صاحب الكفاية الذين جعلنا هما الثانى والثالث ان ظهور الشرط دليل على كون المتعلق متعددا ومقيداً فيرفع اليد عن الاطلاق المذكور المقتضى لوجوب طبيعة واحدة لو حصلت بالفرد الاول ثم اعلم ان التداخل على قسمين الاول تداخل الاسباب كما مر تفسيره بعدم تاثير السبب الثانى و اختصاص الاثر بالاول منهما والثانى تداخل المسببات بمعنى ان الاثر يكون للثانى ايضاً غاية الامر يستلهك الثانى فى الاول ويندك فيه بحيث يوجب تأكد الاول فيكون للسبب مسبب واحد مؤكد فيكون اصله بالاول و تاكده بالثانى على فرض التلاحق و على التقارن يكون المجموع مؤثراً فى المؤكد و قد يفسر هذا التداخل بمعنى ثان وهو تاثير كل واحد منهما فى وجود مستقل على الفرضين الا انه يكتفى فى مقام الامتثال بالاتيان مرة واحدة و اطلق التداخل فى كلام بعضهم فح يمكن ان يكون غرضهم كليهما و على اى حال الكلام فيما اذا امكن التكرار بالوضوء بخلاف غيره كالقتل فانه اذا قيل اذا ارتد فاقتله ليس قابلا له فيخرج عن محل النزاع بل قد لا يكون قابلا للتأكد كالحدث الاصغر فانه لا يقبل التأكد فضلا عن التعدد بخلاف الحدث الاكبر مثل الجنابة فان فى رواية سعيد بن يسار قال قلت لابيعبدالله المرئة ترى الدم و هى جنب اتغتسل عن غسل الجنابة والحيض فقال قد اتاها ما هو اعظم من ذالك فان ظاهرها انه قابل

للتأكد اذا عرفت ذالك فنحن نقول اما الاستظهارات المذكورة من الطرفين من ظهور الاطلاق الذى تمسك بهالموافق و ظهور الشرطية الذى تمسك بهالمخالف لنا فى هذه الدراسات لايعباء بها مادامت لم تفدالعلم فعليهذا المسئلة و ان كانت غير منصوصة بهذاالعنوان ولكن يمكن استظهار التداخل المذكور من النصوص بوجهين الاول كونه منصوصاً فى بعض الموارد مثل الوضوء والاغسال كما فى كتاب الطهاره فى باب ٣١ من ابواب الاغسال فى حديث زرارة قال عليه السلام اذااغتسلت بعد طلوع الفجر اجزئك غسلك ذالك للجنابةوالجمعة و عرفةوالنحر والذبح والزيارة الى ان قال اذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزئك غسل واحد و لذا ادعى عدم اختلاف الفقها فى اجزاءِ وضوءِ واحد عن اسبابه العديدة مطلقاً اتحدث جنسها او تعددت تعاقبت او تقارنت فكذاالغسل الثانى كونه سهلا و يسرا وقد وردت آيات قرآنية و روايات معتبرة دالة على كون شريعةالاسلام سهله و سمحه بل لناالحزم و دليله جراتنا على العمل بالتداخل مادام لنا السبيل عليه فانا فى كثير من الاوقات اذا اردنا عملا شرطهالصلاةتداخل مع الفريضة الموافقه له كما و كيفا الدراسة المطلب الثانى فى مفهوم الوصف اختلفوا ايضاً على نهج ما سبق فى مفهوم الشرط فى ان تعليق الحكم بالوصف يدل على انتفائه عند انتفائه اولا فاستدل للاول بامور منها لزوم اللغوية مثل

ان يقول الانسان العامى اذا نام لايبصر اولا يعلم الغيب منها فهم ابى عبيدة او ابى عبيد مع انه كان من اهل اللسان من قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم لى الواحد يحل عقوبته و عرضه دلالته على ان لى غير الواحد لايحل عرضه و قوله به و منها ماحكاه صاحب الحاشية الشيخ التقى المحقق عن البعض من ان الاصل فى القيود كونها احترازيه الا ان يقوم هناك قرينة على خلافه ومنها ماحكى عن البهائى من التمسك للاثبات المذكور بمثل اعتق رقبة مؤمنة فانه لا شك فى عدم كفاية عتق غير المؤمنة والاشكال على المشهور بالتنافى بين قوليهما من عدم كون المفهوم فى باب الوصف حجة و من لزوم حمل المطلق على المقيد فان الثانى لو كان صحيحاً لزم كون مفهوم الوصف حجة و ان لم يكن حجه لزم عدم الحمل المذكور و منها ما مر فى مفهوم الشرط من وضع اللغة والتبادر والانصراف والاطلاق و كون المفهوم اظهر الفوائد واجيب عن الاول بما اجيب فى الشرط من عدم لزوم اللغوية اذا كان لذكره فائدة اخرى و على فرض الانحصار لا يتجاشى المنكر من القول به و لكنه بالقرينة و عن الثانى بان فهمه معارض لفهم غيره من عدم الدلالة فان المنقول عن الاخفش اختصاصه بالتوضيح مضافاً لى ان المسئلة اجتهادته فلا يكون اجتهاد الغير حجة علينا مع تمكننا منه بمراجعة العرف و لكن الانصاف ان امثال اكرم رجلا عالماً و فى السائمة زكاة ولى

الواحد يحل عقوبته ولان يمتلى بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلى شعرا بعد فرض كون الصفة محذوفة و كون الاصل شعرا كثيرا ظاهرة في الدلالة على الانتفاء المذكور كما هو المحكى عن الشيخ والشهيد الاول في الذكرى و صاحب القوانين مع تأمل الاخير وتوقفه في الجملة للزوم اللغوية المذكوره على فرض الخلاف فح لا تحتاج الى اطالة الكلام في صحة الاستدلال بسائر الوجوه المذكورة و عدمها حتى يجاب عن الثالث بان الاشعار المذكور لا يستلزم المفهوم فانه يكون لازماً للعلية المنحصرة لا مطلقاً وعن الرابع بان معنى الاصل في القيد كونه احترازياً هو تضييق دائرة الموضوع من قبيل اللقب و ليس من باب المفهوم بمعنى انتفاء سنخ الحكم عن غير محل الوصف بل هو معناه السكوت عما عداه كمفهوم اللقب فيكون جئني بحيوان ناطق مثل جيء بانسان بلا فرق بينهما فكما ان الانتفاء في الثاني يكون من باب انتفاء الحكم من الموضوع فكذا في الاول و هذا ما قلنا من باب اللقب و عن الخامس بان باب المطلق والمقيد خارج عما نحن فيه لان الفرض هناك القطع بوحدة التكليف فاذا علمنا بالمقيد كفانا عن المطلق وعملنا به بخلاف العكس الدراسة بيان ذالك انه بعد القطع المذكور يقع التنافى بين المنطوقين ظهور المطلق في الاطلاق و ان الخصوصيات المذكورة من باب احد افراد التخييرى و ظهور المقيد في التقييد

و انها دخيله في الغرض و ان الواجب هو الطبيعة مع الخصوصيات المذكورة فيكون واجباً تعيينياً و حيث كان الثاني اقوى من الاول فيرفع اليد به عنه و بعبارة اوضح يرجع الحمل المذكور ايضاً الى تضييق دائرة الموضوع والسكوت عما عداه و يجاب عن البقية بعدم ثبوت الوضع المذكور والانصراف بعد فهم العرف في كثير من الموارد فوائد اخرى عند المفهوم و قد مر في باب مفهوم الشرط تقية الكلام في الوجوه الاخيره واستدل النافون منهم السيد والمحقق والعلامة بل المحكى عن المشهور ايضاً نفيه بانه لو اقتضاه لكان باحدى الثلاث مع لحاظ انهم يجعلونه من المفهوم الذى هو من اقسام الدلالة اللفظية وهى منفيه اما المطابقة والتضمن فظاهر عدمهما مضافاً الى انه لو كان بهما لكانت بالمنطوق و هذا خلف متفق على فساده و اما الالتزام فلعدم ظهور اللزوم عقلا ولا عرفاً و بانا نقطع ان قول القائل اشتر لنا عبد حبشياً لا يدل على عدم امره بشراء عبد رومى وان قوله جئنى برمانه حامضة لا يدل على عدم امره باتيان رمانه حلوه و قوله اشتر لى معز ابيض لا يدل على عدم امره بشراء معز اسود و يمكن الجواب عنهما لعدم بطلان التالى بالنسبة الى الدلالة العرفية فى الاول و عدم صحة ادعاء القطع المذكور فى التالى و قد يتوهم دلالة آية و ربائبكم اللاتى فى حجوركم على نفى مفهوم الوصف كما فى الكفاية تقريب الاستدلال

بها ان الوصف الذى هو الموصول للربائب لا يكون دخيلا فى حرمتها لانها محرمة مطلقا سواء كن فى حجر الزوج اولا فتدل على عدم كون الوصف موضوعاً للمفهوم فاجاب صاحب الكفاية عنها بامرين الاول ان الاستعمال فى غير المفهوم ليس بعزيز ولا منكر غاية الامر تكون مع القرينة عند المثبت فلا ينا فى قوله الثانى ان الآية خارجة من محل النزاع لانه فيما اذا لم يكن الوصف واردا مورد الغالب والوصف المذكور ههنا غالبى لان الربيبة تكون غالباً فى حجر الروح و لذا فبدت لان الفرد الغالب المذكور ادعى لغلبته انه الفرد لاغير فلا يكون ذكره لاختصاص الحكم به حتى يدل على المفهوم فهى محرمة سواء كانت فى حجر الروج اولا ثم لا يخفى عليك ان الوصف المذكور لا يخلو من كونه اما مساوياً للموصوف كجيىء بانسان ضاحك او اعم كجيىء بانسان حساس او اعم من وجه كجيىء بانسان ابيض او اخص مطلقاً كجيىء بحيوان ناطق اما الاولان فمن حيث ان عدمهما مستلزم لعدم الموصوف الذى هو الموضوع فى الحقيقة فلا وجه النزاع فى النفى فيما عداه و عدمه فيبقى الكلام فى الاخيرين فلا وجه للاشكال فى جريان النزاع فى الاخص المطلق منهما لانه عند انتفاء الوصف يبقى الاعم الذى هو الموضوع فيجيء الكلام فى الانتفاء عند الانتفاء وعدمه و اما الاخص من وجه فتارة يقع الكلام فيما اذا بقى

الموصوف الموضوع بلا وصف بان كان الافتراق من الموصوف كما اذا قلت فى الغنم السائمة زكاة هى يدل على انه ليس فى الغنم المعلوقة زكاة اولا و اخرى بالعكس كما قلت فى المذكور هى يدل على انه ليس فى الابل السائمة زكاة اولا و ثالثة اذا كان الافتراق من كليهما كما قلنا فى المذكور المعلوقة غير الغنم فيها الزكاة اولا الظاهر كاد ان يكون متفقاً عليه عدم الدلالة فى الثانى بل يكون حكمه حكم المنطوق بخلاف القسم الأول فانه داخل فى محل النزاع اما الثالث فيحكى عن بعض الشافعية الدلالة فيدخل على هذا القول فى محل النزاع فيلزمه القول بالدلالة فى الاعم والمساوى ايضاً اذا قلت اشتهى الفسل الحلو يدل على عدم اشتهائه الزمان الحامض كما اذا قلت جيىء بانسان ناطق يدل على عدم وجوب الاتيان بالحيوان الناهق و لكنه ضعيف لانه يستتبع كون مفهوم اللقب ايضاً حجة لانه يرجع اليه فتبين مما ذكرنا فى هذه الدراسة التفكيك بين مفهوم الوصف واللقب من استظهار وجود الاول بخلاف الثانى خلافا لما فى اصول الامامية حيث قلنا المطلب الثانى الظاهر بل ادعى الضرورة والبديهة انه ليس فى امثله فى الانعام السائمة زكاة و لعن الله الراشى والمرتشى والرشوه و ضم ثلاثة ايام من كل سنه دلالة على عدم وجوب الزكاة فى الانعام المعلوقة التى تسمى مفهوم الوصف وعلى عدم اللعنة على مالا يتناول

الرشاء التى تسمى مفهوم اللقب و على عدم رجحان صوم غير الثلاثة التى تسمى مفهوم العدد الخ من جعلها متحدة الحكم و لكن دعوى الظهور لمفهوم الوصف اولى من عكسه لما ههنا بخلاف اخويه من اللقب والعدد فانهما كما قلنا فى اصول الامامية ثم يخفى عليك ان المطلب الثالث ينبغى ان يذكر فيه مفهوم الغاية ولكنا حيث رتبنا هذه الدراسات على ترتيب اصول الامامية و كان هذا المطلب منه اسير فيه الى المفهوم الموافق فنقول على ترتيبه المطلب الثالث قد يستفاد حكم الاعلى من الحكم المعلق على الادنى الخ حاصل الكلام فى هذا المطلب ان المفهوم الذى قد مر تفسيره فى صدر البحث بانه خصوصية للكلام على قسمين الاول الموافق لموافقته للمنطوق فى النفى والايجاب الا ترى ان لا تقل لهما اف موافق للضرب والقتل فى الحكم لذا سماه بعضهم بالمنطوق كتسميتهم فحوى الخطاب و لحنه و قياسا جليا الثانى المخالف و هو الذى يسمى دليل الخطاب ايضاً وقد مر شطر من ابحاثه و ياتى بقيته و حيث قلنا ان الاول يسمى قياساً جليا فينبغى عطف عنان الكلام لبيانه فنقول الظاهر ان هذا القياس سوى القياس منصوص العلة فانه يصرح فيه بها كما اذا قلنا لاتشرب الخمر لانها مسكرة فيكون التصريح معمما و مخصصاً فيعممه بكل مسكر و ان كان غير الخمر مثل النبيذ ويخصصه بالخمر المسكرة فلا تشمل التى ليست

بمسكرة فعليهذا يمكن التفليك بين القياسين هذا الذىذكرناوالذى هو مردود بيننا و يسمى هذاالمردود قياساً مستنبطالعلة بمعنى كون علةالحكم مستنبطة بواسطة عقل المخاطب بخلاف ما مر فانهمنصوص للعلة فى كلامالشارع

الدراسة يوم الاربعاء ۲۰ر۱۰ر۵۷

وقلنا فى حكمالمردود منهمافىاصول الامامية بخلاف مالو استنبطالعلة و حكم عليها بالحدس و زعمها مناطا قطعيا من القياس فى الذين المنهى عنه الذى محق به لمثل ما عن الصدوق فى باب الديات عن ابان بن تغلب عن الصادق عليه السلام قال قلت رجل قطع اصبعا من اصابع المرئة كم فيها من الدية قال عشر من الابل قلت قطع اصبعين قال عشرون قلت قطع ثلاثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون فيقطع اربعا فيكون عليه عشرون كان يبلغنا هذا و نحن بالعراق فقلنا ان الذى جاء به الشيطان قال مهلابـا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرئة تعاقل الـرجل الى ثلث الدية فاذا بلغ الثلث رجع الى النصف يا ابان انـك احدثنى بالقياس والسنة اذا قيست محق الذين انتهى مافى اصول الامامية هذاالذىذكرنا من معنى منصوص العلة بقرينة التمثيل هو معناه الخاص فكمايخرج عنه ما هو مستنبط العلة يخرج عنه غيره مماهوحجة عندناايضا من

منقح العلة و مخرجها على وجه و محققها فان الظاهر ان المراد من الثلثة غير ما ذكرنا فان الذى ذكرنا مضافاً الى كون علته معلومة تكون مذكورة بخلاف الاول فان تنقيحها عبارة عن النظر فى الاصل و الغاء خصوصياته و الحاق الفرع به فى الحكم كما مر فى مثال دلالة الايماء والتنبيه من دلالة كفر على علية الوقاع لها فينتفى خصوصية عربية المحل و اهليته والثانى فان تخريجها عبارة عن النظر فى اثبات علة الحكم فى الاصل حتى تجيئ فى الفرع مثلا اذا القى الينا الخمر حرام نظرنا و تفحصنا عن كون الاسكار علة لها اولا كما هو مثال رد الفروع الى الاصول فى الاجتهاد فاذا اجتهدنا و عرفنا كونه علة لها فنقيس عليه مشاركه فى هذه العلة مثل النبيذ والثالث فان تحقيقها عبارة عن النظر فى وجود العلة المعلومة عليتها بالنص والاستنباط فى الفرع فالمعنى الذى ذكرنا لمنصوص العلة يخرج عنه جميع ما ذكرنا من الاقسام و قد يفسر بما هو معناه العام الشامل لجميع ما ذكرنا من الاقسام الاربعة الخارج عنه ما يعمل به اكثر العامة فيقال هو ما استفيد علة الحكم فى الاصل من كلام الشارع كما يقال ان تجريح العلة هو عين عمل العامة لان غاية ما يفيد الاجتهاد المذكور فى تعريفه العلم ولا شك ولا شبهة فى ان مجرد حصول العلم لا يخرجه عن مستنبط العلة الذى هو ممنوع و يؤيده ان السائل فى قضية ابان

حصل له العلم بالمناط الذى هو كون الزياده فى القطع موجبة لزيادة الابل فلذا تعجب و تحير عن حكم الامام بخلافه كما يؤيده اطلاق الاخبار الواردة بمضمون ان دين الله لايصاب بالعقول وانه لايكون ابعد من عقول الناس فاطلاق هذين كخبر ابان ان استقلال العقل فيما يتعلق بعلل الاحكال لا يجوز و ان كان مفيداً للقطع

الدراسة يوم السبت ٢٣ر١٠ر١٣٥٧

المطلب الرابع لا يخفى عليك الخ والكلام فيه يقع فى مقامين الاول فى كون الغاية داخلة فى المغى" فاذا قلت صم شهر رمضان الى اليوم العاشر فالحكم فيه وجوب الصوم فى ايام من شهر رمضان والغاية فيه هو اليوم العاشر فح المقام الاول فى انه يقع الخلاف فى ان هذا اليوم حكمه وجوب الصوم كما كان حكم غيره مما قبله و هو المعنى كما نسب الى السيد والشيخ او حكمه عدم الوجوب كما نسب الى المشهور المقام الثانى فى ان هذه الغاية سواء كانت داخله فى المعنى او خارجة تدل على ارتفاع الحكم عن سواها غاية الامر بناء على دخولها تدل على خروج الحكم عما بعد الغاية فالكلام المذكور كان دالا على عدم كون الحاديعشر واجب الصيام و بناء على خروجها يدل على عدم كون العاشر ايضاً واجب الصيام اما المقام الاول فلظاهر خروجها عن المعنى فى الحكم لكونه مقتضى غايتيته و ان لم يكن فى الظهور كما بعدها

و لذا قلنا فی هذا المطلب فيه حتى المميزين من الاطفال يفهمون ان مابعد الغاية غير ما قبلها المعتى فی الحكم و على فرض ارادة الخلاف يلزم القرينة كما هو مقتضى الظواهر وسائر المقامات فحكمها كمابعدها فيقع الخلاف فيها ايضا كما انه على القول الآخر يكون محكومة بحكم المنطوق فالصوم المذكور كان واجباً قطعا فلا يقع الخلاف فيه بل فيما بعده و نيلوه فی الجوده التفصيل بين حتى وغيرها بالدخول فی الاول والخروج فی غيره فان قولك جائنی القوم حتى فلان ظاهر فی الدخول كما اختاره الزمخشری على ما نسب اليه ولا يخفى عليك ان التفصيل المذكور فی الجازة اما العاطفة فلابد من الدخول فيها على قول واحد و اما القول بالدخول مطلقاً فضعيف فصار الاقوال ثلثة و اما المقام الثانی فاختاره شيخ مشايخنا فی الكفاية التفصيل فی المسئلة و هو ان الغاية اما تكون للحكم كما فی قولك كل شیء لك حلال حتى تعلم انه حرام و كل شیء لك ظاهر حتى تعلم انه قذر فلابد من ان تقول بخروجها حتى تكون لها الثمرة و اما تكون قيدا للموضوع كما اذا قلت سر من البصرة الى الكوفة و لكن لا يخفى عليك عدم الفرق بين المثالين فمختاره ممنوع صغرويا كما لا يمكن المساعدة معه فی اصل التفصيل فهو ممنوع كبرويا فالظاهر ان الغاية ايضا كما مر فی مفهوم الشرط والوصف تدل على الانتفاء المذكور لعين ما مر فيما قبله من

لزوم اللنوية على فرض الخلاف هذا بحسب اصل متفاهم العرف فلا ينا فى عدم الدلالة فى بعض المقامات فمثل اذا قال صم الى العاشر ثم قال و منه الى العشرين لا يكون الثانى منافياً للاول كما اشرنا اليه فى هذا المطلب من اصول الامامية حيث قلنا نعم قد يتعلق الغرض للمولى و يرى المصلحة بايجاد الابهام فى نهاية مقصده الخ المطلب الخامس فى مفهوم الاستثناء الظاهر انه ايضاً مما يكون حجة عند العرف و عمدة ما يمكن الاستدلال به الاستظهار العرفى و لعل من عبر بالاستباق والتبادر اراد هذا فان الاستثناء من النفى كما جائنى القوم الا زيد يفيد حصر النفى للمستثنى منه و بالعكس وهذا معنى كونه مفيدا للمفهوم

الدراسة و لا يكون المخالف فيه الا أبو حنيفه على ما حكى متمسكا بمثل لا صلاة الا بطهور تقريب ما جعله وجهاً لمخالفته ان الاستثناء لو كان مفيداً يلزم وجود الصلاة بمجرد الطهارة كما هو مقتضى الحصر لما مر من كون الاستثناء من النفى اثباتاً ولا شك فى انه باطل و اجاب عنه صاحب الكفاية بوجهين الاول ان المراد منها ان الصلاة التى كانت واجدة لجميع الاجزاء والشرايط لا تكون الا مع الظهور فلا شك فى ان هذه الصلاة توجد اذا انضمت اليها الطهارة الثانى ان الاستعمال مع فرض القرينة لا اشكال فيه و قد يشكل على خصوص كلمة التوحيد بان الخبر لا يخلو من امرين اما الامكان فعليهذا

يتوجه الاشكال على خصوص المستثنى لانه يثبت امكان آخر فلا يفيد
الوجود لانه اعم منه و اما الوجود فيتوجه على خصوص المستثنى منه
لانه لا ينفى امكان آخر لانه اخص و سلب الاخص لا يستلزم سلب للاعم
و قد يجاب عن اصل الاشكال بانه صحيح على الفرضين بعد فرض كون
المراد من الآله المذكور هو الواجب فح اثبات الامكان له يستلزم الوجود
لان الواجب لاينفك عن الوجود و كذا على فرض كون الخبر موجودا لان
عدم الوجود فى الواجب يستلزم عدم الامكان لعين مامـر من انه لو كان
ممكنا لكان موجوداً و قد يشكل على هذه الكلمة بان المراد من الآله
لو كان مطلق المعبود لكان كذباً لكثرته ولو كان المعبود بالحق للزم
استثناء الشيء عن نفسه وقد يجاب بان المراد من لفظ المستثنى معناه
العلمى و هو فرد خاص و من المستثنى منه الكلى من المعبود بـالحق
فلا يلزم المحذور المذكور لانه يتعارف استثناء الفرد عن الكلى ثم
انه قد وقع الاختلاف فى مفهوم الاستثناء و انه اذا قلنا جائنى القوم
الا زيد هل تكون كلمه الا فعلية او تكون حرفيه فعلى الاول يعنى
استثنى زيدا فيناسب جعله من باب المنطوق لصدق تعريفه عليه و على
الثانى تكون معناها الخصوصية المذكورة فى المفهوم فيكون عدم ثبوت
الحكم لما بعدها او نفيه عنه من لوازم هذه الخصوصية فيصدق عليه
تعريف المفهوم والثانى اظهر كما لا يخفى على المتامل الدراسة

الاصل الثلاثون في العموم والخصوص قد عرف الاول بتعاريف الاول هو اللفظ المستغرق لما يصلح له وفي الفصول هو ما استغرق جميع جزئيات مفهومه وضعا و في القوانين هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جميع جزئياته كما عن الشيخ البهائي و في الكفاية هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح له ان ينطق عليه فنقول قد يقال ان هذا التعريف والاول يرجعان ما الى واحد فلعله اخذه منه و على اى حال اورد على الاول باللفظ المشترك اذا تلى اداة العموم مثل كل عين بعدم العكس فانه عام مع عدم استغراقه لجميع ما يصلح له مثل اذا قلت كل عين تجرى الى دارن فلا تصلح هذه العين لافراد الباكية فتأمل و باللفظ المشترك ايضاً اذا استعمل في جميع معاينه بعدم الطرد فانا اذا جوزنا استعماله فيها دفعة واحدة فهو مستغرق لجميع ما يصلح له و ليس بعام و اما الثاني والظاهر انه اراد بقوله اجزائه او جزئياته الاشارة الى العموم المجموعي الذى يلحظ فيه كل الافراد بحيث يكون الحكم واحدا والاستغراقي الذى ينحل الحكم فيه الى عديدة لان الافراد في الاول بمنزلة الاجزاء بنحو يكون الجميع موضوعاً واحدا فلو اخل باكرام واحد في اكرم كل عالم مثلا لما امتثل اصلا بخلاف الثاني فانها جزئيات و لذا في الفرض المذكور اطاع بالنسبة الى فرد و عصى بالنسبة الى آخر و اما اذا اردنا البدلي فالملحوظ وان كان الاستغراق ولكن

يفرق منه بان الامتثال يحصل بواحد دون العصيان و بان التعبير عنه بالفارسية بهر بخلافهما فانه بهمه ففى الثالث فى الفرض المذكور اطاع و ما عصى فتحقق بما ذكرنا ان تعريف القمى اولى بالنسبة الى غيره و لكن الحق كما عرفت فى الاصل الاول من اصول الامامية ان هذه التعاريف ليست حقيقية حتى تقع مورد النقض والابرام ولذا قلنا فى هذا الاصل من دون حاجة الى تعريفها لانها اوضح من كل ما يفسر به انتهى مفهوم هذه العبارة يرجع الى ان التعريف يلزم ان يكون اجلى من المعرف ولا يتم ههنا لان الامر بالعكس و الى هذا اشار صاحب الكفاية حيث قال فانها تعاريف لفظية تقع فى جواب السؤال عنه بالماء الشارحة ولا تقع فى جواب السؤال عنه بالماء الحقيقة بمعنى ان الماء على قسمين الاول الشارحة الثانى الحقيقيته فالاول سؤال عن التعريف الذى يحصل به الميز فى الجملة كتعريف الانسان بما يحصل به كذالك كما يقال الانسان حيوان ضاحك والسعدانه ثيت والثانى سؤال عن التعريف الحقيقى كتعريف الانسان بحقيقيته و كنهه مثل الانسان حيوان ناطق او ناطق عاية الامر كل منهما على قسمين ناقص والتام فان كان الاول بلا انضمام الجنس فهو رسم ناقص و انكان معه فهو تام و ان كان الثانى مع الجنس فهو حد تام والا فهو ناقص

الدراسة

فظهر بما ذكرنا ان الحق من الاقوال فى المسئلة القول بان للعموم

صيغة خاصة لا القول بان الصيغة موضوعة للخصوص ولا القول بانها مشتركه لفظية بينهما مطلقاً ولا القول بانها مشتركة لفظيه لغة و منقولة الى العموم شرعاً ولا القول بالتوقف و تمسك الاول بوجهين الاول ان الخصوص قدر متيقن فوضع اللفظ له اولى الثانى ان الخصوص اغلب فوضعه لما هوالغالب يقتضى تعليل المجاز و هوايضاً اولى مندفع بان هذه الاولويه لا تصادم ماذكرنا من البديهة فى وجود الالفاظ للعموم كالخصوص فى هذا المطلب بقولنا لا ريب فى ان لكل قوم الى قولنا بعضها عام و بعضها خاص و كذا بها يجاب عن الثانى من عدم مقاومته فى قبال ما ذكرنا من البديهة و بعدم الملازمة بين ارادة التخصيص والمجارية لاحتمال كون الاستعمال فى العموم و ارادة الخصوص من قبيل تعدد الدال والمدلول كما فى ارادة العهد من الرجل فان طبيعة الرجل مرادة مما سوى الالف واللام والعهد مراد منها و الى هدين الدليلين اشرنا فى هذاالمطلب بقولنا استناد بعض الاصوليين فى المقام لانكار العموم الى الاستحسانات المخترعة بزعمه من ان جميع الالفاظ وضعت باعتبار الاول للخصوص لانه المتيقن والاكثر لشهادة ماقبل ما من عام الاوقدحض تمسكا باولوية جعل اللفظ حقيقة فى المتيقن و تخلصاً من كثرة المجاز اللازمة من وضعها للعموم و تريد على ذالك فى جواب الاول ههنا ان لازم ذالك الخصوص الذى لا يحوز بعده

للتخصيص فانه قدر متيقن كما اذا كان مستوعباً للافراد او يستهجن كما اذا كان مخرجاً للاكثر والمدعى عام لانه هو كون جميع مراتب الخصوص موضوعاً لها و بذالك ظهر الاشكال على اصل المدعى وهو ان مراتب الخصوص متعددة كما تشاهد فى خروج فرد من العام فهذا مرتبة و فى خروج فردين فهذه ثانية فصاعد فان قلنا بوضعها للعموم ليس فيه مجذور بخلاف وضعها للخصوص فى هذا الفرض لانا ان قلنا بوضعها لجميع هذه المراتب بــــــــــــــالاشتراك اللفظى فباطــل بــــــــــــــالضرورة و كذا ان قلنا بالاشتراك المعنوى لعدم الجامع والحال انه لابد منه فيه فظهر بما ذكرنا ابطال الثالث والرابع و اما التوقف فهو ايضاً باطل لما ذكرنا من ان الضرورة حاكمة بان لفظ مثل كل وجميع موضوع للعموم كوضع لفظ فقط و خاصة للخصوص و وضع لفظ رجل و امرئة للجامع المطلب الثانى قد ينقسم العام الخ قد مر الاشارة فيما مر الى ان العام ينقسم باعتبار الى البدلى والمجموعى والاستغراقى فاذا قلت اكرم الخادمين واردت البدلى منه كانك تقول اكرم واحدا من كل الخادمين فيحصل الامتثال باكرام واحد منهم و ان اردت المجموعى كانك تقول اكرم جميعهم بحيث لايبقى واحد منهم لان الموضوع واحد و ان اردت الاستغراقى كانك تقول اكرم كل فــرد فرد منهــم بحيث يكون كل واحد منهم موضوعاً عليهذه فيحصل الامتثال بالنسبة

الى البعض والمخالفة الى الآخر **الدراسة** المطلب الثالث قد يذكر لاء النافية الخ توضيح مراد هذا المطلب انه كما يكون للعموم الفاظ خاصة على ما اختر نا كذالك جملوا من تلك الالفاظ اللاء المذكورة والنكرة في سياق النفي و وجهه واضح لان اللاء المذكورة و كل ما يفيد النفي مما سواه اذا وقع على النكرة يفيد نفي الماهية ولا تنفى الا اذا انتفى جميع افرادها وهذا معنى العموم و هذه الدلالة مما لا اشكال فيها و لكن يقع في كونها للوضع اوالعقل الظاهر الثاني لان كلمة لا او غيرها من ادوات النفي موضوعة له والتالي لهـا في مثل لا تضرب احداً ولا احد في الدار موضوع لنفس الطبيعة لا بشرط على ماحقق في محله ولا وضع ثالث لمجموعهما غاية الامر حيث ان نفي الطبيعة لا يحصل الا بانتفاء جميع وجوداتها يحكم بعدمها عقلا و هذا واضح ولا ربط له بالوضع نعم لا شك في ان العموم المشار اليه تابع للمراد من المدخول فيرجع الى عموم المراد او عدمه لا عموم ما يصلح انطباق المدخول عليه فانك اذا قلت لا تضرب احد من العلماء اولا احد من العلماء في الدار او ليس احد من العلماء عندى ليس معنى افادة العموم الشمول لجميع ما يصلح له حتى يكون منافيا لما ذكرنـا و مجازاً في الامثلة بل المعنى عموم الاحد لما اريد منه من العلماء فيكون عاماً لجميعهم لا غيرهم و كذا الكلام فيما كان دلالته على العموم بالوضع مثل

كل فان عمومه بحسب ما يراد من مدخوله ولذا لا ينافيه ولا يصيره مجازا تقييده بل التخصيص على قول مر وجهه ان قلت فما وجه تسمية التخصيص به فانك اذا اردت خاصاً من العام فهذا الخاص هو المراد ولا التخصيص فيه قلت اطلاق التخصيص بالمسامحة باعتبار وضعه للعموم ولا يكون باعتبار الارادة والاستعمال كما تشاهد فى ضين فم الركبة بمعنى احدثه ضيقا و ليس المراد سعته اولا ثم تضيقه ثانياً ثم لا يخفى عليك ان ماذكرنا فى هذا المطلب من افادة النكرة فى سياق النفى العموم مماانتفى الخلاف فيه على ما فى القوانين فقال لا خلاف ظاهرا فى ان النكرة فى سياق النفى يفيد العموم فى الجملة و كذا فى الفصول ما مفهومه ادعاء البديهة فقال فيه لا ريب فى ان النكرة فى سياق النفى تقتضى العموم و فى الكفاية ما لا يكون اسفل منهما فقال فيه ربما عد من الالفاظ الدالة على العموم النكرة فى سياق النفى اوالنهى و دلالتها عليه لا ينبغى ان تنكر عقلا لضرورة انه لا تكاد ان يكون الطبيعة معدومة الا اذا لم يكن فرد بموجود و الا كانت موجودة أنتهى تقول هذه العبارة و ان لم تكن مصرحة باللاء النافية للجنس والحال انا جعلناها اول ما يفيد العموم من ادواته ولا منافاة وسره ان الملاك النفى اوالنهى الوارد على الجنس سواء كان بلا اوغيرها فذكره

كاف في الباب .

الدراسة في ۱۳۹۹ هجرية قمرية

و مما يجب التذكر ان اللاء النافية المذكورة غير الجنس الذى ذكر في هذا المطلب انه يفيد العموم ايضاً فانه لا دخل للنفى في افادته و لذا جعلناه ثالثا و وجهه صحة الاستثناء في (والعصر ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا) و يقع الكلام في انه يحتاج افادته العموم المذكور الى جريان مقدمات الحكمة اولا بل هو بنفسه قرينة عليه ظاهرنا و ظاهر شيخ مشايخنا صاحب الكفاية حيث قال فيه و هذا هو الحال فى المحلى باللام جمعا كان او مفردا بناء على افادته العموم انتهى الثاني وجه الظهور ذكره بعد كلمة كل هذا احد الاقوال في المسئلة من افادته العموم مطلقا والثاني التفضيل بين الجمع والمفرد بافادة الاول دون الثاني والقول الثالث العدم مطلقا متمسكا بما مر فى عدم كون افادة العموم من النكرة في سياق النفى بالوضع بل بالعقل من ان اللام موضوعة للتزيين و مدلول الجمع الجماعة الصادقة على الثلثة ومافوقها ومدلول المفرد الطبيعة والهيئة المنتزعه من الامرين غير موضوعة لشىء بل يمكن القول بان دخول اللام على الجمع يفيد عكس ما زعمه القائل من دخالة هذه اللام فى العموم لتوقف صدق الجمع المنكر على العموم في الجملة من الثلثة و ما فوقها كما مر و كون المحلى غير متوقف

صدقه عليها كما مر من انه لو قال المولى اكرم العلماء فاكرم واحد منهم يحصل الامتثال بالنسبة اليه و ان عصى بالنسبة الى الآخر بخلاف قوله اكرم علماء فانه لو اكرم واحدا منهم لمـــــــا امتثل فيصير نتيجة هذا عكس ما زعمه القائل من افادة المفرد المحلى باللام العموم فان اللام المذكورة اذا كانت بهذا الشان فى الجمع يمكن جريان الكلام بعينه فى المفرد و لكن الانصاف كما قلنا فى هذا المطلب الدلالة حتى فى المفرد المعرف وجهه الآية المذكورة ولا يهمنا البحث فى انه بالوضع او بقرينة الحكمة والشبهة المذكورة فى التفرقة بين الجمع المعرف والمنكر مدفوعة بان العموم كما مـر فى الدراسة السابقة حيث يصدق مع البدل فصدق الامتثال باكرام واحد فى المثال السابق لكون المعنى المذكور موجودا فى البين فلا يختلف مفهوم الجمعين لان الموجب للصدق المذكور لعله تعلق الحكم كذالك فيصير هذا قرينة على ما ذكر و مما ذكرنا ظهر عدم البعد فى كون افادة الجمع المعرف العموم اظهر مما قبله كما فى هذا المطلب لان الجمع من حيث هو يدل على الكثرة فهذا زيادة على افادة المفرد المعرف العموم و كذا بالنسبة الى اللاء المذكورة والنفى فانهما يحتاجان فى الافادة المذكورة الى التقريب المتقدم بخلافه

الدراسة فى ۲۱ر۱۰ر۵۷ و ۲۲ صفر ۹۹

وقد يعد من الالفاظ المذكورة الجمع المضاف كقولك ادع الى داری فقراء المحل كما فى القانون الثالث من قوانين المحقق القمى فقال و كذالك الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين انتهى وفى الفصول فصل الجمع المضاف ظاهر فى العموم كمعرفه و هذا مما لاخفاء فيه بعد ملاحظة موارد اطلاقه و انما الاشكال فى منشاء هذا الظهور انتهى وقد عد ايضاً منها المفرد المضاف كقولك اكرم عالم بلدك وانكره صاحب الفصول ففيه و اما المفرد المضاف فالحق انه لا يفيد العموم وقد يفصل فى المسئلة بين كونه مصدرا مثل احل الله نكاح الامة و حرم وطى الحائض وقس عليهذا فيفيد والا فلا وقد عد منها الجمع المنكر كما فى قولك جائنى رجال عن المعالم اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه و ذهب بعضهم الى افادته ذالك و حكاه المحقق بقرينة الحكمه والاصح الاول فنقول اما الاول فالظاهر ما ذهب اليه المحققان و يدل عليه صحة الاستثناء بلا معونة القرينة فى قولك السابق الا شارب الخمر او تارك الصلاة واما الثانى فالظاهر ان التفصيل المذكور من افادة المصدر منه العموم دون غيره فى محله كما يدل عليه الامثلة و اما الثالث فالظاهر ان الحق مع الشيخ و يدل عليه المثال المذكور فلا شك فى انه ليس المراد منه

عددا خاصا و يدل عليه صحة الاستثناء بلا معونة القرينة ومما يدل ايضاً على العموم الموصولات و ادوات الشرط الاسمية منها مثل كلما او مهما او متى او حيثما والدليل على ذالك انك اذا قلت الذى جائك فاكرمه يفيد العموم و كذالك اذا قلت كلما او مهما او متى او حيثما اكرمك زيد فاكرمه غاية الامر الاول بالنسبة الى الافراد و غيره بالنسبة الى معناه فمثل متى يشمل عموم الازمان ولا يكون هذا موجباً لتفرقتها فى ما ذكرنا فان المناط افادة عموم المراد من اللفظ المطلب الرابع فى حجية العام المخصص فى الباقى غرض هذا المطلب من اصول الامامية ان العام المخصص حجة فى الباقى فى المتصل والمنفصل وفاقاً للمشهور و وجهه ما مر من الظهور الباقى بعده و لهذا لو لم يكرمه فى مثل اكرم العلماء الا زيدا ليس له اعتدار بعدم الظهور فى البين و كذا لو لم يشتر من سائر الكسبة فى مثل قولك لخادمك اشترا متعة بيتى من جميع الكبيسة الا عمروا كان مستحقاً للذم واللوم بخلاف البعض فانه قال بعدم حجية فيه مستدلا بالاجمال تقريبه ان العام اذا خصص يصير مجازا فى الباقى و هذا متعدد حسب تعدد مراتبه فيصير مجملا فتعيين بعضه دون آخر ترجيح بلا مرجح و اجاب عنه بعض من وافق المشهور بان المرجح والقرينة للباقى كونه اقرب الى الحقيقة فيتعين و فصل البعض الآخر فوافق المشهور فى المتصل فقال ان التخصيص فيه لا يوجب

انثلام الظهور فهو باق فليس مجملا بخلاف المنفصل و لكن الحق هو القول الاول فيكون حجة في الباقي مطلقاً موافقاً للمشهور و احتجاج القائل بالعدم بالاجمال مدفوع بما مر من احتمال عدم كون التخصيص من باب المجاز الذى هو استعمال اللفظ في غير الموضوع له حتى يلزم ما ذكر فح لا يحتاج الى ما ذكره البعض في جواب هذا الاحتجاج بان التخصيص يكون مجازاً و لكن الباقي من حيث كونه اقرب من غيره يحمل اللفظ عليه و الى ما ذكر اشرنا في هذا المطلب من اصول الامامية بقولنا فالقول بان التخصيص يوجب التجوز الذى مراتبه عديدة المفتقر اختيار احد بها الى القرينة ليس بشيء لاحتمال كون التخصيص مثل التقييد والحاق الصفات بالعمومات الذين ليسا استعمالا في غير ما وضع له حتى لا يحتاج الى جوابه بان الباقي اقرب المجازات و هو القرينة **الدراسة** خلاصة جوابنا هو امكان كون استعمال ادوات العموم ولو مع التخصيص من باب الاستعمال في الموضوع له غاية الامر يختلف سعته وضيقة باختلاف انحاء الادوات فان كان مثل كل رجل كان اوسع و ان كان من قبيل كل رجل عادل فهو اضيق و مع ذالك الموضوع له والمستعمل فيه في كليهما واحد و ليس التفكيك بينهما في الثاني كما يكون نحو استعمال رقبة في اعتق رقبة و اعتق رقبة مؤمنة واحدا نعم يمكن التفكيك بين المتصل والمنفصل فان العام

فى الاول لم ينعقد ظهوره من اول العمر فى العموم بخلاف المنفصل فان الظهور منعقد فيه غاية الامر ليس هذا الظهور حجة ولكن العام المذكور على اى حال استعمل فى معناه كما اشار اليه شيخ مشايخنا فى كفايته بقوله والتحقيق فى الجواب ان يقال انه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً اما فى المتصل فلما عرفت من انه لا تخصيص اصلا و ان ادوات العموم قد استعملت فيه و ان كان دائرته سعة و ضيقاً يختلف باختلاف دوى الادوات فلفظة كل فى مثل كل رجل و كل رجل عالم قد استعملت فى العموم وان كان افراد احدهما كالثانى فى المثال بالاضافة الى الآخر قليله واما فى المنفصل فلان ارادة الخصوص واقعاً لاتستلزم استعماله فيه و كون الخاص قرينة عليه بل من الممكن قطعاً استعماله معه فى العموم و كون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره تحكيماً للنص اوالاظهر على الظاهر لا مصاد ما لاصل ظهوره و معه لا محال للمسير الى انه قد استعمل فيه مجازا كى يلزم الاحتمال انتهى غرضة التفكك بين الارادة الاستعمالية والجدية و بين الاطاعة والمعصية فى الحقيقة والمجاز بان مدارهما فى الاول على التطابق مع الاستعماليه و عدمه وفى الثانى على التطابق مع الجدية و عدمه الخامس العام المخصص بالمتصل المجمل الخ ما مر كان حكم المعلوم دخوله فى العام و كان منشاء الشك احتمال عدم ارادة هذا الفرد الذى هو محط النظر اووجود

مخصص آخر لم يصل الينا وكان هذا المطلب فيما احتمل دخوله فيه و فى المخصص و ينقسم ايضاً الى المتصل والمنفصل و كل منهما اما تكون الشبهة فيه من جهة دوران الامر بين الاقل والاكثر او المتباينين فيصير اربعة اقسام و ايضاً اما تكون الشبهة مفهومية او مصداقية فتصير ثمانية اقسام و اما يكون المخصص لفظياً او لبيا فتكون ستة عشر قسما اذا عرفت ذالك فاعلم ان الاجمال المذكور فى هذا المطلب يسرى الى العام فى جميع اقسام المتصل فلا يصح التمسك بالعام كما لا يصح بالخاص فمثل اكرم العلماء الا الفساق ظاهر فى المقيد كما لا يخفى فيجب احراز العنوانين فى مقام التمسك فى المقام و ان كان احد العنوانين موجوداً و لكن شك فى وجود الآخر فاذا لم يصح التمسك يرجع الى الاصول العملية و هو البرائة فى البين و بعبارة اخرى اذا قيل اكرم عالماً فكما فى هذا المثال اذا شككت فى بعض الافراد اما مفهوماً بان لم تعلم ان المراد مطلق من علم شيئاً او خصوص من علمه عن تدبر و تفكر و كان هذا الفرد عالما بالاول دون الثانى او مصداقاً بان اشتبه شخص بين العالم والجاهل من جهه خلط الامور الخارجية كما هو شان الشبهة المصداقية لا يصح التمسك به فكذالك فى المقام غاية الامر المأخوذ فيه عنوانان شك فى الواحد منهما فى المورد وفى الاول عنوان واحد شك فى انطباقه على المورد واما المتصل فلا يصح

التمسك ايضاً بالعام فى الاربعة منه **الدراسة** وهى ماكان متردداً بين المتباينين سواء كان المخصص لفظاً اولبيا والشبهة مفهومية او مصداقية فان الاجمال المذكور وان لم يسر الى العام حقيقه لكنه كما مر يسرى حكما فان بناء العقلاء على عدم العمل بالظهور وعدم حجيته عندهم اذا علموا اجمالا بالتخصيص وان كان منعقدا فى نفسه ولذا قلنا يسرى الاجمال الى العام حكما لا حقيقة كما يصح فى الاثنين منه بلا كلام وهما ماكان متردداً بين الاقل والاكثر مع كون الشبهة مفهومية سواء كان لفظياً اولبيا كما اذا قام احدهما على حرمة اكرام الفاسق من العلماء بعد الخطاب باكرم العلماء وتردد معناه بين مرتكب الكبيرة اوالاعم منه ومن المرتكب للصغيرة لانعقاد الظهور فى العموم حتى فى الافراد الخارجية التى منها هذا الفرد المشكوك يقيناً وعدم حجية المخصص الا فى الاقل الذى هو مرتكب الصغيرة فقط لعدم انعقاد ظهوره الا فيه فالظهور الاول حجة عند العقلاء ما لم تقم حجة اقوى على خلافه

الدراسة ٥٧/١١/٤ صفر ٩٩/٢٦

و يختلف فى الاثنين فيكونان محلى النزاع احدهما المخصص المنفصل اللفظى الدائر بين الاول والاكثر المشتبه شبهة مصداقية مثل اكرم العلماء ولا تكرم فساق العلماء و اشتبه فرد من جهة خلط الامور الخارجية بين الفاسق والعادل ففيه وجهان بل قولان واستدلال

للاول بوجوه الاول ما مر في المفهومية منها من ظهور العام في العموم حتى في الافراد الخارجية يقيناً و عدم حجية الخاص الا في الاقل لعدم انعقاد ظهوره الا فيه والظهور حجة عند العقلاء مالم تقم حجة اقوى على خلافه فهذا الوجه كما ترى مركب من مقدمات ثلث وقد يجاب بان المقدمتين الاوليين و ان كانتا مشتركتين في المقامين الا ان الكلام في ثبوت الثالثة ههنا فانها قد تمتع تقريب المنع ان ظهور الخاص في المتقدم منحصر في خصوص الاول و هو مرتكب الكبائر ولا ظهور له له في مرتكب الصغيرة ايضاً لكون الشبهة مفهومية فالخاص لم يعنون العام في مقام الحجية الا مقدار ظهوره وهو المرتكب للكثيرة فخصصه بهذا المقدار فقط فيكون العام حجة في غير المرتكب للكبيرة فهذا المرتكب فقط خارج عن الحجة داخل في العام بما هو و اما المرتكب للصغيرة داخل في العام ظهوراً وحجة اما الاول فواضح واما الثاني فلان موضوع الحجية هو غير المرتكب للكبيرة بخلاف المقام فان ظهور المخصص انعقد في مفهوم الفاسق الواقعي بعنوانه وانما الشك في انطباق هذا الظاهر على المورد فيكون مخصصاً للعام في مرتبة حجيته بغير الفاسق الواقعي فاذا اشتبه فرد بين العادل والفاسق فدخوله في العام بما هو حجةٌ ليس اولى من دخوله في الفاسق بخلاف المتقدم فان المشكوك فيه ليس من قبيل مصاديق الظهور قطعاً لانعقاد الظهور في غيره على ما عرفت فدخوله في العام بما هو حجة اولى من دخوله في المخصص لعدم حجية فيه لانها فرع ظهوره

المقطوع عدمه و بعبارة اخرى ان المشكوك في المتقدم على فرض كونه فاسقاً واقعاً ايضاً لا يصدق عليه المخصص بما هو ظاهر لانعقاده في غيره و في المقام يكون المخصص شاملا للمشكوك على فرض كونه فاسقا و انما الشك في انطباق الظاهر عليه فلذا مر ان المقدمة الثالثة و ان كانت مقبولة هناك و لكنها مردودة لا اقل من كونها مشكوكة مختلفا فيها ههنا لاحتمال كون الخاص اقوى ههنـا من العام الثانـي استصحاب حكم العام فيما قطع باندراج المشكوك ثم شك و قد يجاب اولا بعدم الكلام في الاصل بل هو في حجية الظهور و عـدم تمامية الوجه في غير المورد ثانيا و عدم جريان هذا الوجه ثالثا لكون الشك ساريا بمعنى تعلق الشك و سرايته الى يقين سابق اى شك في اللاحق بان من يتقن بوجوب اكرامه في السابق و هو المشكوك في الآن كان متيقن الاكرام و هذا شك سار لا الاستصحاب كما ان عدالة زيد يـوم الجمعة اذا شك فيها محكم بها فيه من غير تعرضها لثبوتها في زمان الشك و هو يوم السبت ساريا و ان حكم بها فيما بعد يوم الجمعة من غير تعرض ثبوتها ليوم الجمعة فهو الاستصحاب فتأمل

الدراسة يوم ١٠ر١١ر١٣٥٧و ربيع الاول ١٣٩٩

فيصير نتيجة ما ذكرنا ان العام المخصص بالمتصل المجمل فيما اذا كان اجماله من جهة دورانه بين الاول والاكثر و من جهة دورانه

بين المتباينين والعام المخصص بالمنفصل اذا كان اجماله من جهة دورانه بين المتباينين ليس بحجة الاول كما اذا قلت اكرم العلماء الا الفساق منهم و شك فى زيد انه واجب الاكرام اولا من حهة شبهة معنى الفسق فى انه هل هو بمعنى ارتكاب مطلق المعاصى فيخرج عن العام و يدخل فى الخاص او بمعنى خصوص ارتكاب الكبائر فيدخل فى العام و يخرج عن الخاص لان المفروض انه مرتكب الصغائر فقط الثانى كما اذا قلت اكرم العلماء الا زيدا فشككت فى ان هذا زيد بن عمرو او زيد بن خالد الثالث كما اذا قلت اكرم العلماء لا تكرم زيدا فشكلت فى هذا المستثنى مثل ما مر مفاد هذا ما فى هذا المطلب الخامس من اصول الامامية فقال صاحب الكفاية فى هذا المقام بخلاف ما اذا لم تكن كذالك بان كان دائرا بين المتباينين مطلقا او بين الاقل والاكثر فى المتصل فيسرى اجماليه اليه حكما فى المتصل المردد بين المتباينين و حقيقة فى غيره بخلاف العام المخصص بالمنفصل المجمل اذا دار امره بين الاقل والاكثر كما اذا قلت اكرم العلماء لا تكرم فساق العلماء مع كون الشبهة مفهومية ايضا كما مر تقريبها فانه حجة فيه هذا مفاد ما فى اصول الامامية فى هذا المطلب و عليك عين عبارته بخلاف دورانه بين الاقل والاكثر فان العام حجة ولا يسرى اجمالة اليه هذا اذا كان المخصص مجملا مفهوما فان العام ليس بحجه فى الموارد الثلثة المذكورة

بخلاف الصورة الاخيرة فانه حجة فيما لم تخصيصه و قال شيخ مشايخنا في الاخيرة فصل اذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا بان كان دائراً بين الاقل والاكثر و كان منفصلا فلا يرى اجماله الى العام لا حقيقة ولا حكما بل كان العام متبعا فيما لا ينفع فية الخاص لوضوح انه حجة فيه بلا مزاحم اصلا ضرورة ان الخاص انه يزاحمه فيما هو حجة على خلافه تحكيما للنص اوالاظهر على الظاهر لا فيما لا يكون كذالك كما لا يخفى فما في اصول الامامية موافق للكفاية فع هل يكون الامر كذالك اولا بل يحتاج الى التامل فقد استدل اعلى الله مقامه للصورة الاخيرة في عبارتنا بان العام حيث كان ظاهرا في عمومه فيمتنع الا في القدر الذى علم خروجه و ليس المعلوم خروجه الا احدهما و عليك متن عبارته اما الاول فلان العام على ما حققنا كان ظاهراً في عمومه الا انه لا يمتنع ظهوره في واحد من المتباينين الذين علم تخصيصه باحدهما فهذا الكلام كما ترى يدل على حجية هذا العام لانعقاد ظهوره اولا لان المفروض كون المخصص منفصلا نعم خصص الحكم بالاقل والاكثر كما هو المفروض بقوله الا انه لا ينبع ولاشك في ان نظره كما الى المفهومية لا المصداقية فانه لا يراه حجة فيما كما يصرح به

الدراسة فى يوم ۱۴ر۱۱ر۵۷ و ۵ ربيع الاول ۱۳۹۹

بقوله اما اذا كان بحسب المصداق مجملا بان اشتبه فرد وتردد بين ان يكون فردا له او باقياً تحت العام فلا كلام فى عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلا و اما اذا كان منفصلا عنه ففى جواز التمسك به خلاف والتحقيق عدم جوازه الى آخر ما ذكره من وجهه السابق كما اشرنا اليه فى هذا المطلب الخامس من اصول الامامية بقولنا و اما اذا كان مبنياً و لكن شك فى بعض الافراد انه الداخل فى العام اوالخاص فلا يجوز التمسك بالعام فى المشكوك فيه و هذا ماجرى اصطلاحهم فيه بتسميته شبهة مصداقية مثلا اذا قال المولى اضف المتعلمين الا الذين هم فى المدرسة الشمالية اولاتكرم الدين هم فى هذه المدرسة او علمت انه لا يريد كل من فى هذه المدرسة و شكلت فى زيد انه فى هذه المدرسة اولا لا يجب ضيافته من دون فرق بين المخصص اللفظى المتصل او المنفصل كالاولين او اللبى مثل الاخير انتهى فهذا الكلام كما ترى فيه تصريحنا بعدم جواز التمسك بالعام فى هذه الشبهة فعليهذا ما ذكره المجوزمن وجوه الجــــــــــواز لايمكن المساعدة معه فقيه و لذا نقلنا ردها ولم نجب عن الرد فتصل التوبة الى الاصول العملية و تختلف باختلاف المقامات كما هو واضح السادس كلام فى الخطابات الشفاهية الخ يقع الكلام فى هذا المطلب السادس فى مقامين الاول

ان المراد من اختصاص التكليف او الخطاب او ادواته على ما ياتى بالحاضرين هل خصوص من كان حاضراً فى مجلس المحاضرة و بالعكس فيكون المراد من شمولة لغيرهم الشمول لمن كان موجوداً و لم يكن حاضراً فيه او اعم بان يكون المراد من الحاضرين الموجودين و ان لم يكونوا فى المجلس و من غيرهم الاعم حتى يشمل على التعميم المعدومين الثانى ان المراد من صحة التعميم والشمول هل هو صحة تكليف غيرهم باى معنى كان او صحة المخاطبة معهم او صحة وضع الادوات الموضوعة لذالك لغيرهم فنقول اما المقام الاول ففى الفصول ما ظاهره الاول فانه قال و ربما فسر اى المعدوم بغير الموجودين فى مهابط الوحى انتهى كما عن تقريرات الشيخ الانصارى هذا فانه قال الظاهر عدم الفرق بين المعدوم والغائب عن مجلس الخطاب فى عدم تحقق المخاطبة معه وظاهر عناوين البعض الثانى ففى القوانين قانون الى ان قال لا يعم من تاخر عن زمن الخطاب فنقول سيما اذا لاحظنا المقام الثانى باعتبار المعينين الاخيرين منه وهما صحة المخاطبة مع غيرهم وصحة الادوات لهم المعنى الاول فان القائل بالعدم لا يفرق بين ان يكون غيرهم معدوماً راساً او موجوداً غير حاضر بل قد يدعى عدم شموله للحاضر غير الملتفت اما المقام الثانى فمن الفصول ان الكلام فيه من جهة الوجه الثانى ففيه و كيف كان فالكلام فى المقام من جهة توجه

الخطاب الى المعدوم لا من جهة اطلاق يا ايها الناس او يا ايها الذين آمنوا عليه انتهى و ظاهر التقريرات الثالث يعني ان النزاع يقع في عموم ما ذكر و عدمه

الدراسة يوم ۱۴ر۱۱ر۵۷ و ۵ ربیع الاول ۱۳۹۹

و ظاهر عبارة شيخ مشايخنا في الكفاية عدم ترجيح احد الوجوه المذكورة و اكتفائه باحتمال كلها و عليك نص عبارته فاعلم انه يمكن ان يكون النزاع في ان التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين كما صح تعلقه بالموجودين ام لا او في صحة المخاطبة معهم بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالالفاظ الموضوعة للخطاب او بنفس توجيه الكلام اليهم و عدم صحتها او في عموم الالفاظ الالفاظ الواقعة عقيب اداة الخطاب للغائبين بل المعدومين و عدم عمومها لهما بقرينة تلك الالفاظ انتهى و اما نحن فاخترنا في المقام ما ظاهره الاول حيث قلنا لا يكاد يشك كل من له الطبع السليم في ان من له يد الخطابة والتأليف والتكليف يخطب الناس و يؤلف الكتب و ينشاء التكليف و ليس غرضه محصوراً على الحاضرين المشافهين بل يعمهم و غيرهم حتى المعدومين ممن له اهلية الخطاب الى يوم القيمة انتهى فتبين مما ذكرنا ان النزاع على ما اخترنا في الاول منه في المقام الثاني و ان المختار فيه التعميم و انه في خاص الخاص اى المخاطب

المشافه و عدمه فی المقام الاول ولکن حيث ان التکليف لا يصح بالنسبة الى المعدومين باعتبار معناه الذى هو البعث والزجر فعلا ضرورة استلزامه الوجود فلابد من الالتزام يكون التكليف المذكور بمعناه الانشائى فانه خفيف الموته فعلى ما اخترنا فالمشى ينشاء التكليف بمعنى انه يقنن قانوناً بالنسبة الى الموجود والمعدوم حتى يصير فعليا بعد وجود الشرائط و فقد الموانع بلا حاجه الى انشاء آخر فالانشاء المذكور له جهتان احديهما بالنسبة الى الموجود والاخرى بالنسبة الى المعدوم يختلف باختلافهما يكون فعليا اذا لاخطبا مع الاولى فيؤثر حكما فعليا و يكون انشائيا اذا لاحظنا مع الثانية فيؤثر شانيًا و استعداديا يصير فعليا بعد وجوده و اما الثمرة بين القولين فتظهر فى امرين الاول كون ظواهر القرآن حججا على المعدومين على التعميم و عدمه على خلافه و يمكن الخدشة فيه اولا يمنع الملازمة بين المخاطب والمقصود بالافهام فان الشخص ربما يخاطب احدا مع انه ليس بمقصود بالافهام و بالعكس فيكون بينهما عموم من وجه و ثانياً على التسليم يمنع حصر الحجية على المقصود بالافهام

الدراسة يوم الاحد ١٥/١١/١٣٥٧

الثانى فى اثبات الحكم الذى ثبت للموجودين حال الخطاب للمعدومين اذا كانوا مختلفين معهم فيما يحتمل دخوله فى هذا الحكم على التعميم وعدمه على الآخر مثلا اذا ثبت وجوب صلاة الجمعة بآية اذا نودى للصلاة على الموجودين حال حضور الامام فشك فيها للمعدومين لاحتمال دخالة حضوره عليه‌السلام فيها فيبتنى الثبوت و عدمه على القولين و اجيب عنها بانها مبتنية على عدم وجود دليل الاشتراك بيان ذالك ان ما احتمل دخوله فى الحكم يرتفع بالاصل فاذا ثبت الارتفاع فيأتى دليل ألاشتراك نحن نقول هذه الثمرة منقوله عن المحقق البهبهانى والقوانين والتقريرات و لكن الذى يخطر ببالنا ان الثمرة لم تكن بهذا النهج حتى يرد عليها الاشكال بعدم الفرق بينها و بين الاولى بل تكون على هذا التقريب من ان الحكم الذى ثبت للموجودين الواجدين لخصوصية لم تكن للمعدومين ان قلنا بتعميمه لغيرهم يمكن التمسك بهذا التعميم لرفع هذه الخصوصية و الا فلا فيرجع الفرق الى التمسك بالاطلاق لرفع الخصوصية لا الاسراء للحكم فى المعدومين حتى يرجع الى الاول و اجيب عنهما بما لا يخلو عن خفاء فاحسن الاجوبة ان يقال كون المعدومين مشتركين مع الموجودين فى الحكم و عدم دخل الخصوصية المذكورة للحكم المذكور حتى يوجب الفرق بينهما كما

يمكن بعموم الخطاب لهم يمكن ان يكون بقاعدة الاشتراك فلا تكون الثمرة بين القولين و ممن لم يظهر من تقريره الثانية فرقهامع لاولى شيخ مشايخنا فى الكفاية فعليك نص عبارته ربما قيل انه يظهر بعموم الخطابات الشفاعة للمعدومين ثمرتان الاولى حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين و فيه انه مبنى على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام وقد حقق عدم الاختصاص بهم ولو سلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذالك ممنوع بل الظاهر ان الناس كلهم الى يوم القيمة يكونون كذالك و ان لم يعمهم الخطاب كما يومى اليه غير واحد من الاخبار الثانية صحة التمسك باطلاق الخطابات القرآنية بناء على التعميم لثبوت الاحكام لمن وجد و بلغ من المعدومين و ان لم يكن متحدا مع المشافهين فى الصنف و عدم صحته على عدمه لعدم كونها حينئذ متكفلة لاحكام غير المشافهين فلابد من اثبات اتحاده معهم فى الصنف حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين فى الاحكام حيث لادليل عليه ح الاالاجماع ولااجماع عليه الا فيما اتحد الصنف كما لا يخفى انتهى و ممايشهد على ما ذكرنا من كون الغرض من الثانية رفع احتمال دخالة الخصوصية الموجودة فى الحاضر والمعدومة فى الغائب فى الحكم على التعميم به و على العدم بغيره ذكره الجواب عنها فانه قال فى ضمن الجواب عدم دخل ما كان البالغ الاجل فاقدا له مما كان المشافهون

واجدين له كانه رحمه‌الله ذكر الثمرة الثانية من غير تدبر للفرق بينها و بين الاولى كيف لا يكون كذالك والحال ان جوابه كما عرفت يوافق تقرير الثمرة على ما ذكرنا

الدراسة ۱۶ر۱۱ر۵۷ و ۷ ربيع الاول ۱۳۳۹

و يقرب بما ذكره شيخ مشايخنا فى مقام تقرير الثانيه من عدم حسنه ما قرره السيد الحكيم فانه قال فى مقامه ما مفاده انه بناءعلى عموم الخطاب للمعدومين يتكفل لاثبات الحكم لهم بخلاف عدمه فانه يتضمن فقط بيان الحكم للموجودين وعليك نص عبارته يعنى انه بناء على عموم الخطاب المعدومين يكون اثبات الحكم الذى تضمينه الخطاب لهم بنفس ذالك الخطاب لان الخطاب اذا تضمن ثبوت الحكم للعنوان المنطبق عليهم مثل الذين امنوا فى قوله تعالى يا ايها الذين امنوا والناس فى يا ايها الناس فقد دل بنفسه على ثبوت الحكم اما بناء على عدم شموله لهم فالخطاب انما يتضمن اثبات الحكم لغيرهم فاثباته لهم يتوقف على قاعدة الاشتراك والاجماع و ان قام على ثبوتها الا ان المتيقن من معقد الاجماع هو اشتراك المعدومين مع الموجودين فى جميع الخصوصيات التى كانوا عليها حال الحكم و مع فقدهم لبعض خصوصيات الموجودين لا طريق الى ثبوت الحكم ولا يكفى الاشتراك فى العنوان المأخوذ موضوعاً فى الخطاب انتهى مضافا الى ما يرد على هذه العبارة من قوله

هو اشتراك المعدومين الى حال الحكم من عدم كونها وافيه بما اراده فالانسب ان يقول هو اشتراك المعدومين مع الموجودين فى الحكم جامعين لجميع الخصوصيات التى كانوا عليها حال الحكم وعلى اى حال نحن حيث راينا شان الثمرة على ما ذكرنا اغمضنا عن ذكرهما مستقلتين فى اصول الامامية واكتفينا بما قلنا فى ذيل هذا المطلب السادس و عليك نص عبارتنا فآيات القرآن و خطابات النبى صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام فى مقام الارشاد و بيان الحق من القواعد الدينية والاحكام الشرعية كذالك بل يستفاد هذا من كلامهم صلوات عليهم من عدم مبوت القرآن بموت الاشخاص و كونه طريا غير ميلو بمرور الدهور انتهى نقول و مثل ذلك خبر الثقلين المقبول عند الطرفين و خبر عرض الاخبار على الكتاب و نحو ذلك السابع فى العمل بالعام بعد الفحص عن المخصص الخ توضيح هذا المطلب ان عمدة مايجب معرفته على الراجع الى الادلة الشرعية والقواعد الدينية هو علمه بالتخصيص والتقييد والنسخ حيث ان اغلبها لولا الكل منها عمومات و مطلقات كما قد يكون بعضها منسوخاً فيجب على المريد لمعرفتها العلم المذكور كما اشتهر ما من عام الاوقد خص و ما من مطلق الاوقد يقيد و لعله يشير الى ما ذكرنا ما ورد فى توبيخ الى حنيفة و قتادة حين دعوتهما الناس الى انفسهما من منع الامام عليه السلام عن الافتاء حيث

قال للاول ويلك ما جعل الله ذالك الا عند اهل الكتاب و للثاني ويحك يا قتادة انما يعرف القرآن من خوطب به فانه لاشك في ان مراد الامام عليه السلام استقلالهما في الفهم بلا مراجعة الائمة و معرفة عن عامها و خاصها و مطلقها عن مقيدها و ناسخها عن منسوخها سيما اذا لاحظنا قوله عليه السلام ان الله لم يورث مثل ابي حنيفة و قتادة من كتابه حرفا و ياتي بقية الكلام فيما يناسبه انشاءالله.

الدراسة في ۱۸ر۱ر۵۷ و ۸ ربيع الاول ۹۹

الثامن كلام في تعقب العام بالضمير الخ توضيح هذا المطلب ان العام الذي يتلوه ضمير يرجع الى بعض افراده بعد تمامية العام بدونه ايضا اما لكونهما في كلامين او في كلام واحد مع استقلال العام مع قطع النظر عن هذا الضمير وقد اشتهر على السنتهم التمثيل لذالك بمثل قوله تعالى في سورة البقرة والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء و لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يومن بالله واليوم الآخر و بعولتهن احق بردهن في ذالك يقع النزاع الآتي في ضميره من ضمير بعولتهن الراجع الى خصوص الرجعيات من المطلقات لا جميع المطلقات فتخرج البائنات منهن من الصغيرة و غير المدخول بها واليائسة والمختلعة والمبارات والمطلقات ثلثاً الا ترى ان العام قدتم فان لم يكن كذالك كما اذا قال والمطلقات بعولتهن احق بردهن

فكان خارج النزاع و واجب التخصيص اذ ليس فى البين الا كلام ذو حكم واحد يختص ببعض الافراد على الفرض كما عن الفصول ثم الظاهر ان النزاع فيما اذا كان العام والضمير فى كلامين مستقلين كما يشهد عليه التمثيل بالآية او فيهما او فيما اذا كانا فى كلام واحد واستغنى العام عن عود الضمير اليه نحو اكرم العلماء وخدامهم اذا علم اختصاص الحكم بخدام العدول و اما اذا كانا فى كلام واحد واستدعى العام عود الضمير اليه كما لو قيل والمطلقات ازواجهن احق بردهن فلا اشكال فى تخصيص العام بتخصيص الضمير بالبعض انتهى و كذا مثله فى الكفاية فانه قال فيه و ليكن محل الخلاف ما اذا وقعاً فى كلامين او فى كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه فى الكلام كما فى قوله تبارك و تعالى والمطلقات يتربصن الى قوله و بعولتهن احق بردهن و اما اذا كان مثل والمطلقات ازواجهن احق بردهن فلا شبهة فى تخصيصه به انتهى فلا مجال لتوهم بقاء العام على عمومه للزوم اللغوية فالنزاع المذكور وقع فى انه بتعيين التصرف فى الضمير مع ابقاء العام على عمومه و هذا على نحوين اما بارجاعه الى بعض ما هو المراد من المرجع و هذا خلاف الظاهر لان الظاهر من الضمير رجوعه الى التمام لا البعض او بارجاعه الى تمامه و لكنه مع التوسع فى الاسناد يعنى بسند الحكم الذى هو للبعض حقيقة الى الكل مجازا كما يقال جمع الامير الجند مجازاً باسناد

الجمع المسند الى البعض حقيقة الى جميعهم تجوزا او يتعين العكس اى التصرف فى العام بارادة خصوص ما اريد من الضمير الراجع اليه و يريد من المطلقات ما اريد من ضمير بعولتهن وهي الرجعيات فقط فى عالم الثبوت فيوجب التصرف فى ناحية العام بالتخصيص و ابقاء الضمير على حاله او يتوقف في اختيار احدهما على التعيين لعدم ترجيح احدهما على الآخر بحيث يوجب الجزم عليه والمتوقف فى وسعة و فسحة نسب الاول تارة الى العلامة فى التهذيب و خلافه اخرى اليه فى النهاية و يعلم من الاختلاف المذكور مرتبة خفاء المسئلة بحيث اختلف نظر مثل العلامة فى كتابيه و على اى حال نقل الاول ايضاً عن المرتضى وحكى عن الشيخ و نسب التوقف الى المحقق و استقر به الفصول و هذا ايضاً وجه تان لخفاء المسئلة حيث توقف فيها الفحلان مثل المحقق والفصول.

الدراسة ١٦ر١١ر٥٧ و ٢٢ ربيع الاول ١٣٣٩

ثم اعلم ان شيخ مشايخنا رجح رجوع المجاز بالاستخدام على التصرف في العام وبنى المسئلة على مامضى من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة على احد وجهيه المقبول عند المشهور دون الآخر المقبول عند السيد المرتضى المردود عندهم بيان المطلب انا اما شككنا فى حقيقية المراد او مجازيته بعد العلم به كما ان المراد ههنا فى طرف الضمير معلوم و هو بعض الافراد و لكن كونه حقيقة او مجازاً غير معلوم ففى هذا المقام لا يكون الاصل جارياً .... على المشهور و لذا يردون قول المرتضى بان الاصل فى الاستعمال

الحقيقة بقولهم انه اعم منها و حال الضمير كذالك لان المراد منه معلوم
و هو البعض قطعاً فلا يكون اصالة الحقيقة بالنسبة اليه جارية و اما
شكننا فى المراد بعد العلم بالحقيقة والمجاز كما انا علمنا ان العموم
معنى حقيقى للعام ولكن لا تعلم انه مراده حتى يحمل اللفظ عليه
ففى هذا المقام يجرى الاصل على المشهور ايضاً و لذا يتعارف منهم ان
الاصل فى الاستعمال الحقيقة و حيث كان حال العام من قبيل الثانى
فيجرى الاصل المذكور بالنسبة اليه بلا معارض و عليك نص عبارته
والتحقيق ان يقال انه حيث دار الامر بين التصرف فى العام بارادة خصوص
ما اريد من الضمير الراجع اليه والتصرف فى ناحية الضمير امابارجاعه
الى بعض ما هو المراد من مرجعه او الى تمامه مع التوسع فى الاسناد
باسناد الحكم المسند الى البعض حقيقة الى الكل توسعا وتجوزاً كانت
اصالة الظهور فى طرف العام سالمة عنها فى جانب الضمير و ذالك لان
المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور فى تعيين المراد لافى كيفية
الاستعمال و انه على نحو الحقيقة او المجاز فى الكلمة اوالاسناد مع
القطع بما يراد كما هو الحال فى ناحية الضمير و بالجملة اصالة
الظهور انما يكون حجة فيما اذا شك فيما اريد لا فيما اذا شك فى
انه كيف اريد انتهى و عن التقريرات تحقيق آخر لتقديم ظهور العام
على ظهور الضمير و هو ان الشك فى ارادة خلاف ما هو ظاهر الضمير

المسمى بالاستخدام الذى هو عود الضمير الى غير ما اريد من اللفظ كما ههنا مسبب عن الشك فى ارادة العموم نظير الشك فى طهارة الثوب المتنجس المغسول بالماء المشكوك طهارته و من المعلوم ان السببى مقدم على المسببى و لكن مع ذالك نحن من المتوقفين لاحتمال عدم جريان اصل الحقيقة بالنسبة الى العام ايضاً لاختفاقه بما يحتمل كونه قرينة على الخلاف فيصير التوقف متعينا و لذا اكتفينا بنقل الاقوال فى هذا المطلب فى اصول الاماميه و تركنا ترجيح البعض وعليك نص عبارته اختلفوا فى تعقب العام لضمير يرجع الى بعض افراده على ثلثة اقوال الاول تخصيص العام به الثانى التصرف فى الضمير دون العام الثالث التوقف انتهى

الدراسة يوم ٢٢ر١١ر١٣٥٧ و٢٨ ربيع الاول ١٣٩٩

التاسع كلام فى تخصيص العام بالمفهوم المخالف و عدمه الخ قد عرفت فيما سبق ان المفهوم ينقسم باعتبار الى المخالف والموافق فالاول ما يخالف المنطوق فى الايجاب والسلب و يسمى دليل الخطاب و لحنه وفحواه كما قد يسميان لازمى الخطاب و ههنا يقع الكلام بعد الاتفاق على ان الموافق يخصص العام كما اذا قال ولا تقل لهما اف ثم قال اضرب كل فاسق فان الموافق من الاول الدى هو حرمة ضربهما يخصص الثانى فى ان المخالف ايضاً يخصصه كما اذا قلت اكرم العلماء

ثم قلت اكرم زيدا ان كان عادلا فالمفهوم منه الذى هو عدم وجوب اكرام زيد الفاسق هل يخصص العام اولا لان وجه الاول رجوعه الى التعارض بين الخاص والعام لان المفهوم الموافق لا فرق بينه و بين المنطوق فكما ان التعارض بين هذا المنطوق و بين العام يكون منهما فكذا فى الموافق والعام فح لا شك فى تقديم الخاص على العام و هذا الوجه لا يأتى فى المخالف فلذا اختلف فيه ففن الاكثر ثبوته منهم صاحب المعالم واستدل بان المفهوم ايضاً دليل فاذا خصصناه به عملنا بالدليلين و استدل المخالف بان المفهوم من حيث كونه مفهوماً لا يقدم على ظهور العام لانه منطوق فلا يقع بينهما التعارض و اورد على الاول بوجهين الاول ان مطلق الجمع ليس على وجوبه دليل مادام لم يكن احدهما نصاً او اظهر بالنسبة الى الآخر والثانى ان الدليل اخص من المدعى فان الجمع كما يمكن بذالك اى الغاء العام كذالك يمكن بالغاء المفهوم و على الثانى بان المفهوم وانكان بطبعه اضعف من المنطوق ولكن ربما يعرضه الخصوصية والضيقة الموجبتان لقوة دلالته وشدة ظهوره و لذا قال شيخ مشايخنا وقد استدل بكل منهما بما لايخلو من قصور و كيف كان الحق فى المقام ان يقال ان المفهوم المخالف اذا اثبتنا باى وجه كان وفى اى شيء على ما مر يقدم على عموم العام لما مر من كونه اخص و اضيق فيكون مخصصاً للعام كما يكون المنطوق

الخاص مخصصاً وفاقا لما فى اصول الامامية فى هذا المطلب و عليك نص عبارته و لكن يمكن ان يقال اذا قال اكرم العلماء وقال اكرم زيداً ان درس العلوم القديمة فدرس العلوم الجديدة لايجب اكرامه ويخصص هذا المفهوم وجوب الاكرام و لعل السر فى ذالك ان المدار بالظهور العرفى الذى يكون ملاكا فى كل ما لم يرد به النص والعرف يجمع بين هذا المقام والخاص كما ذكرنا انتهى .

الدرسة ١٣٥٧/١١/٢٣ ١١ ربيع الاول ٩٩

فظهر بما ذكرنا من ان المدار على الظهور انه ينهدم ماذكره شيخ مشايخنا فى المقام من جعله على اقسام متعددة بتقريب ان العام والمفهوم اما فى كلام واحد اوفى كلامين و على الثانى اما يكونان متصلين بحيث يصلح كل واحد منهما للقرينة على التصرف فى الآخر اولا و على اى حال اما يكون العموم بالاطلاق او بالوضع فان كان العموم المذكور بالاطلاق اوالوضع فى كليهما لا يصلح كل منهما للتقدم على الآخر لان الفرض كون العموم والمفهوم المذكورين سببين فى صلوحه للمزاحمة للآخر غاية الامر على فرض كون الكلام واحدا يزاحم اصل انعقاد الظهور فى الآخر وعلى فرض كونه متعدداً يزاحم استقراره ان كانا متصلين ويعارضه بعد استقراره ان كانا منفصلين فان لم يكن احدهما اظهر يعاملان معاملة المجمل و ان كان فهو القرينة على التصرف فى الآخر غرضه بعبارة اخرى ان ماله العموم و ماله المفهوم اما يكونان فى كلام واحد او كلامين متصلين و على اى حال اما بقرينة الحكمة او بالوضع

فالاول كما اذا قلنا دلالة المفرد المعرف باللام على العموم بهذه القرينة و كذا الجملة الشرطية على ما مر به ....ــــــذه القرينة لم ينعقد لاحدهما الظهور اصلا لفقدان الشرط الذى هو احدى مقدمات الحكمة التى هى عدم كون القرينة للقدر المتيقن لان المفروض وجودها فلا يعامل معهما الا معاملة المجمل فتصل النوبة الى الاصل ويجرى البرائة فى المثال الآتى ان لم يكن الاستصحاب موجودا فلا يجب اكرام الفاسق ان لم يكن واجب الاكرام من قبل و كذا اذا كان بالوضع فانه و ان انعقد الظهور و لكنه مزاحم بالآخر كما اذا قلت اكرم العلماء و قلت ايضاً اكرمهم ان عدلوا فلا يجوز التمسك بهذا المفهوم والقول بعدم وجوب اكرام الفاسق منهم كما لا يجوز التمسك بالعام والقــول بوجوبه و اما اذا كانا فى كلامين منفصلين فانه و ان انعقد الظهور فى كليهما ولكن احدهما متكافو بالآخر فلا يعمل به الا اذا احرز اظهريته فيكون هذا قرينة على الآخر مثلا لو كان العموم المذكور من اكرم العلماء اظهر من مفهوم اكرمهم ان عدلوا فى دلالته على وجوب اكرام غير العادل من دلالة الثانى على عدم وجوبه او بالعكس يقدم هذا الاظهر على غيره بحمل المفهوم على الكراهة او بالغائه رأساً فان الحمل الاول و ان كان موجباً لمخالفتها فى الحكم لكن العمل يمكن بهما كالعبادات المكروهة او يحمل العموم على الاستحباب او الغائه رأساً فيأتى ما ذكرنا آنفا فيه

الدراسة يوم الثلثاء ٥٧/١١/٢٤

وجه عدم صحة ما ذكره و انهدامه ان المدار في التقديم ماذكرناه سابقا من قولنا الحق تقديم المخالف لاخيصته واضيقيته كما في تقديم كل خاص على عام مضافاً الى عدم استيفائه جميع الاقسام المتصورة في المقام مع كونه في مقامه على الظاهر فانه لم يتعرض لمادل على العموم والمفهوم المختلفين من جهة الحكمة والوضع فانه اذا فرضناه في الشقوق الثلثة من كونهما في كلام واحد او كلامين متصلين او منفصلين فيكونان تارة في العموم واخرى في المفهوم فيحصل ست صور فمع فرض الاختلاف يصل الى اثنى عشر قسماً و لكن الامر كما ذكرنا من كونه تطويلا بلا طائل و عليك نص عبارته و تحقيق المقام انه اذا ورد العام و ماله المفهوم في كلام او كلامين و لكن على نحو يصلح ان يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر و دار الامر بين تخصيص العموم او الغاء المفهوم فالدلالة على كل منهما ان كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة او بالوضع فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لاجل المزاحمة كما في مزاحمة ظهور احدهما وضعاً لظهور الآخر كذالك فلابد من العمل بالاصول العملية فيما دار فيه بين العموم والمفهوم اذا لم يكن مع ذالك احدهما اظهر و الا كان مانعاً عن انعقاد الظهور او استقراره في الآخر و منه قد انقدح الحال فيما اذا لم يكن ما دل على العموم و ما له المفهوم ذالك الارتباط والاتصال و انه لابد من ان يعامل مع كل منهما معاملة المجمل اولم

يكن فى البين اظهر و الا فهو المعول والقرينة على التصرف فى الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل انتهى و يمكن ان يقال فى وجه عدم تعرضه لها انه لا اشكال فى تقديم الظهور بالوضع عنده على ما هو با لحكمة بل لم ينعقد الثانى مع الاول بتقريب و انما الكلام فى وجهه فقد يقال ان الوجه رجوعه الى قاعدة المقتضى والمانع فى الوضع لان الوضع ثابت و انما الشك فى قرينية الآخر و هو المانع فيبنى على عدمه بخلاف الحكمة فان عدم القرينة فيه جزء المقتضى فمع الشك فيه لا يبنى على وجوده و اجيب كما مر اليه الاشارة بعدم الدليل على حجية هذه القاعدة بل الاولى ان يقال ان الوجه استقرار بناء العقلاء على العمل بالوضعى عند الاختلاف المذكور فتأمل كما ظهر فيما سبق نعم يبقى الاقسام المذكورة بعضها عن البعض فيما لا يرتبط بالحكم فان ماله المفهوم و ماله العموم ان كانا فى كلام واحد لا ينعقد الظهور اصلا و اما اذا كانا فى كلامين متصلين ينعقد ولكن لا يستقر كما اذا كانا منفصلين ينعقد و يستقر و لكنه يبتلى بالمعارض و شيخ مشايخنا اعلى الله مقامه لم يتعرض ايضاً للفرق الاخير بين المتصلين والمنفصلين

الدراسة يوم ٢٥ر١١ر١٣٥٧

العاشر الكلام فى الاستثناء المتعقب للجمل الخ توضيح هذا المطلب ان هذا الاستثناء الواقع عقيب جملتين او اكثر هل هو راجع

الى الجميع او الاخيرة او الاولى اولا رجوع له في شيء منها وجوه ولا يخفى انه لا اشكال في الاوسطين بحسب مقام الثبوت و انما الاشكال في الاول بحسبه من وجهين الاول ان كلمة الا من الحروف وهي موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص و لازم ذالك كون الاخراج واحدا فيما فيه تعدد المخرج عنه المستلزم لتعدد الاخراج و اجيب عنه اولا بمنع كون الموضوع له في الحروف خاصاً فهو كالوضع عام وثانياً بمنع استلزام خصوصية عدم تعدد المستثنى منه لان المراد من هذه الخصوصية لا يخلو من ثلثة وجوه الاول الاضافية الثاني الذهنية الثالث الحقيقية فعلى الاولين الام.................ر واضح لان هذه الخصوصية ليست بمعنى الخارجية الحقيقية فيمكن التعدد وعلى الثالث ايضاً لا تنافي تعدد المخرج عنه بيان ذالك ان الاخراج المذكور على هذا الوجه و ان كان واحدا ولكن وحدته لا تستلزم وحدة المخرج عنه ضرورة ان تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً اصلا في ناحية اداة الاخراج و كان المستعمل فيه الاداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى فتعدد المخرج او المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه اداة الاستثناء والاخراج مفهوماً فلا فرق في هذا المفهوم بين الفروض الثلثة من كونهما متعددين مثل اكرم العلماء والفقراء والايتام الا الفساق

والاعداء والاغنياء و مختلفين والمثال واضح الثانى ان اللحاظ فى اداة الاستثناء لحاظ آلى تبعى كما حقق فى المعنى الحرفى و هذا اللحاظ فى هذه الاداة واحد و لازم ذالك وحدة اللحاظ الاستقلالى الموجود فى المستثنى منه فينا فى تعدده فيتركب هذا الوجه من المقدمات الثلث من كون اللحاظ آليا و وحدة اللحاظ الآلى الموجود فى اداة الاستثناء و استلزامها وحدة اللحاظ الاستقلالى الموجود فى المستثنى منه فكيف يكون متعدداً و اجيب عنه بان الوحدة المعتبرة فى الاستقلالى هى الوحدة حال اللحاظ الآلى لا قبله والمستثنى منه المتعذد ملحوظ حال ذكر اداة الاستثناء لحاظ وحدانياً استقلالياً كما ترى ذالك عند تعدد المخرج بلا فرق بينهما فكما لا يلاحظ معنى استقلالا بمجرد ذكر المخرج عنه قبل ذكر اداة الاخراج فى حال ألوحدة كذا فى حال التعدد فرجوع هذا الاستثناء الى الجميع بحسب المقام المذكور لا اشكال فيه كالاوسطين كما ان الاخيرة على عكس ذالك فلا اشكال فى عدم امكانها بعد وجود اداة الاخراج فيبقى الكلام فى مقام الاثبات فنقول ان الاقوال فى المسئلة عديدة الاول ظهورها فى الاولى المنقول عن الشيخ والشافعية الثانى ظهورها فى الاخيرة المنقول عن ابى حنيفة واتباعه الثالث الاشتراك بينهما لفظاً المنقول عن السيد الرابع الوقف المنقول عن الغزالى الخامس الاشتراك المعنوى المنسوب

الى المعالم السادس عدم الظهور فى شىء منها المختار عندنا فى هذا المطلب من اصول الامامية

الدراسة فى يوم ٢٨ر١١ر٥٧

ومما ذكرنا من التفرقة بين المقامين ظهر عدم صحة شكل بعض المعاصرين فى عنايته على قول صاحب الكفاية و كذا فى صحة رجوعه الى الكل بان هذه الصحة على القول الاول والقول بالاشتراك اللفظى والمعنوى فى محلها و لكن على القول برجوعه الى خصوص الاخيرة لا يصح ليس فى محله لان كلام صاحب الكفاية فى مرحلة الثبوت لا الاثبات و عليك نص عبارته الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة هل الظاهر رجوعه الى الكل أو خصوص الاخيرة اولا ظهور له فى واحد منهما بل لا بد فى التعيين من قرينة اقوال والظاهر انه لا خلاف ولا اشكال فى رجوعه الى الاخيرة على اى حال ضرورة ان رجوعه الى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة اهل المجاورة و كذا فى صحة رجوعه الى الكل الخ فان المتفاهم من كلامه فى صدره انه فى صدد اثبات احد الاقوال المذكورة فتقلها فى هذه المرتبة و فى وسطه حين قال والظاهر انه لا خلاف ولا اشكال فى رجوعه الى الاخيرة فى صدد الامكان الذى يرجع الى مرحلة الثبوت فيمهدها للرد على صاحب المعالم و يؤيده اشكال بعض المحشين على المصنف بان صاحب المعالم كان عرضه اثبات ما اختاره

من الاشتراك المعنوى من بين الاقوال لا الامكان فان البعض ايضاً فهم من كلام صاحب الكفاية ههنا انه فى مقام الثبوت و صحتها فاعترض عليه بان صاحب المعالم ليس فى هذا المقام فح يمكن اقرار هـا مع انكاره الوقوع والظهور فيرجع الى كون الدليل اعم من المدعى وعلى اى حال التحنيق عدم ظهورها فى شىء منها و قد عرفت ان المدار فى الحجية الظهور العرفى و هذا الظهور لا يثبت بالاستحسامات كما اشرنا اليه فى اصول الامامية و عليك نص عبارته و قد مر مراراً ان الاعتبار فى المجاورة فى كل فن و اصل و لغة بالظهورات العرفية التى لا يثبت بالاستحسامات الزعمية ما لم تصل الى الحد الذى يتم به البيان والحجة و لذا لا تقول فى الاستثناء المتعقب للحمل الصالح لرجوعه الى الكل والاخيرة بظهوره فى احدهما و ان اختار البعض اليها لكونها متيقنه على اى حال و اما الاقوال العديدة المذكورة فالاشتراك اللفظى خلاف الاصل كما مر فيما سبق فلا يصار اليه والوقف ليس يقول وعده منها من التسامح والاشتراك المعنوى ايضاً يحتاج الى دليل لاثباته و غاية ما مر يدل على امكانه لا الوقوع كما ان رجوعه و ظهوره الى الجميع بلا دليل فالحق هو القول الاخير من عدم الرجوع والظهور فى احدها فلابد فى مورد الاستثناء فى غير الاخيرة من الرجوع الى الاصول لاختفافه بما يصادم ظهوره واما الاخيرة فانها متيقنه التخصيص على اى حال فلا اشكال فيها

الدراسة ۲۹/۱۱/۵۷ و ۲۰ ربيع الاول ۱۳۳۹

الحاديعشر الكلام في بعض الامور الراجعة الى المتعارضين الخ توضيح هذا المطلب يتوقف على تفسير هذه العناوين المذكورة في المطلب والفرق بينها و ان يأت الاشارة الى كل منها في بابه فنقول التعارض من العرض اى الاظهار في اللغة و لكنه بمعنى التنافى والتمانع بل التكاذب في اصطلاح الاصولى ولا يخلو المعينان من المشابهة كان كلامنهما بمنافاته للآخر يظهر نفسه عليه ليغلبه فمليهذا لا يتصور فيما يمكن الجمع بينهما لعدم المنافاة المذكورة كالعام والخاص فان الاول و ان كان في بدو النظر منافياً للثانى فانك اذا قلت اكرم العلماء ولا تكرم فساق العلماء كان المنافاة البدوية موجودة بين عموم العلماء الشامل للنساق و بين لا تكرم المذكور و لنك اذا عمقت النظر ترى رفع المنافات بينهما بكون دخول الفساق في العام بالشمول والظهور فهم و احبوا الاكرام بهذا الظهور و كون دخولهم في الثانى بالنص فيجمع بينهما فيستهلك ظهور الاول في نصبة الثانى بخلاف المتعارضين فانك اذا قلت صلوة الجمعة واجبة في عصر الغيبة و قلت ايضاً صلوة الظهر واجبة فيه والفرض علمنا بعدم الجمع بينهما وجوباً في عالم الثبوت لا يمكن الجمع بينهما فلابد لك من اعمال القواعد المذكورة في بابه و اما الفرق بين العام والخاص والمطلق والمقيد فقد يقال كما

عن الفصول ان العموم يستفاد شموله بالوضع بخلاف الاطلاق فانه مستفاد فيه بمقدمات الحكمة وقد يعبر عنها بمقدمات الاطلاق و قرينة الحكمة والمراد واحد فيكفى اى فرد منه كان غاية الامر جواز الاكتفاء فى الاول بوضعه كذالك بخلاف الثانى فانك ترتب اولا المقدمات المذكورة الاولى كون المتكلم فى مقام البيان لا الاجمال والاهمال واصل تشريع الحكم بلا قصد لبيان خصوصيات المطلب ويمكن الفرق بين هذا الاجمال والاهمال بعد اشتراكهما فيما مر بان المتكلم فى الاول يكون عالماً بواقع الامر و خارجه مثل قول الطبيب العالم بكيفية الدواء للمريض لابد لهذا المريض من شرب الدواء و فى الثانى يكون غير عالم مثل قول غيره وقد يفرق بينهما بانه فى الاول بتعمد المتكلم فى ابهام الامر و تعميه المراد على المخاطب فيه بخلاف الثانى فانه فيه يترك الشرح والبيان الثانيه ان لا يكون قرينة حال او مقال فى المقام الثالثة ان لا يكون القدر المتيقن فى البين فلابد من ان يريد الشياع والالاخل بعرضه بخلاف عدم تكميل المقدمات فلا يكون مخلا به لانه مع انتفاء الاولى لم يكن له الغرض الا الاجمال اوالاهمال الحاصل و مع انتفاء الثانية كان الغرض حاصلا بالقدر المتيقن الموجود و مع انتفاء الثالثة كان الغرض حاصلا بالقرينة الاخرى و عن الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد انه قال فى مقام الفرق بينهما ان المطلق هو الماهية لابشرط

شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وعن بعض المعاصرين في عنايته في مقام الفرق بينهما ان كلا من العام والمطلق وان كان عبارة عما استغرق جميع مصاديقه و افراده و لكن العام يستغرق مصاديقه بنحو العطف بواو فاكرم كل عالم اى اكرم هذا العالم و ذاك العالم و هكذا والمطلق يستغرق مصاديقه بنحو العطف باو فاعتق رقبة اى هذه الرقبة او تلك الرقبة و هكذا

الدراسة يوم ۳۰ر۱۱ر۵۷

و حكى عن تقريرات الشيخ انه اكتفى بمقدمتين اوليهما كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد و ثانيهما انتفاء ما يوجب التقييد و لم يذكر الثالثة التي هي انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب و قد يكتفي البعض بالاخيرتين و يلقى الاولى بتقريب ان احراز كون المتكلم في مقام البيان في مقام التخاطب لا دخل له في السريان الشياع والاطلاق بل في حجية هذا الاطلاق والظهور فان في المقام الامرين اصل انعقاد الظهور في هذا الشياع الثاني حجيته بعد انعقاده كما في العمومات المستفادة من الوضع والظواهر فانك اذا قلت اكرم كل عالم و رايت اسدا قوياً تارة يقع الكلام في المعنى الذي يكون الكلامان ظاهرين فيه و اخرى في حجية هذا الظهور فالاول ثابت بمجرد هذين الظهورين و لكنه لم يكن حجة ما لم يحرز كون المتكلم فيهما في مقام

البيان لجواز ارادة بعض العلماء والرجل الشجاع والاتكال على قرينة منفصلة على هذا المراد فكذا المطلق ينعقد الظهور فى الشياع بلا كلام بمجرد انتفاء ما به التعيين والقدر المتيقن و لكنه لم يكن حجة ما لم يحرز كون المولى فى مقام البيان هذا وقد افرط بعض آخر ولم يكتف بالثلاث المذكورة فقال بل لابد من ضم احراز بناء العرف على ارادة الاطلاق عندنا فنحن نقول اما الاولى فيقع الكلام فيها تارة فى ان المراد من هذا البيان هل هو ما فى قولهم عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون المراد منه بيانا لبياً او البيان القانونى والاستعمالى لاشك فى ان مرادنا ههنا الثانى فح يصح التمسك بالمطلق كما جرت عليه السيرة و لعل هذا بعينه هو الدليل على ذالك ولم يعلقوه على عدم البيان الى الابد بل يعلقونه على عدمه فى مقام التخاطب بل الظاهر عندنا بتقريب مامر عدم تعليق اصل الظهور الذى يرجع الى البيان الاستعمالى ايضاً على الاولى كما اشار اليه البعض بل ينعقد وان لم يكن حجه ولاشك فى ان كلامنا فى الاول دون الثانى واما قول الاخير الذى افرط فيه فزاد رابعة فالحق عدم الاحتياج الى ما ذكره واما اختلاف شيخ مشايخنا مع صاحب التقريرات فى الثالثة فيختلج ببالنا ان الشيخ الانصارى لعله فهم من القدر المتيقن المذكور اعم مما كان بالقرينيتين الحالية او المقالية كما فى الثانية او بنحو آخر فيغنى ذكر الثانية عنها و يمكن ان نقول بالعكس بان ما يوجب التعيين اعم مما كان بالقرينتين او بنحو يحصل لنا العلم بالقدر المتيقن فيكتفى بالثالثة عن الثانيه فعلى اى حال

ليس الامر مهما عندنا على ما عرفت فثبت مما ذكر انه يمكن القول بالاكتفاء في هذا المقام بالتعبير بعنوان احدى الوسطيين كما ظهر مما ذكرنا ان المراد من العنوان المذكور في الثالثة هو في البيان الاستعمالي لا الجدي والافتقع في عويصة عدم القدرة على حمل شيء من المطلقات على المعنى الى الابد بل مطلق الظواهر والعمومات.

الدراسة ۱۲۱ر۱۳۵۷ و۲۲ ربيع الاول ۱۳۹۹

وكيف كان ما ذكره صاحب الفصول من الفرق بينهما بحسب الوضع في العموم و مقدمات الحكمة في المطلق يرد عليه النقض ببعض افراد العام كما قيل في احل الله البيع فان العموم المستفاد منه مستند الى مقدمات الحكمة وَ ليس بمطلق و بالعكس كما في تصدق بدرهم على اى فقير فان استغراقه ليس بمقدمات الحكمة مع انه مطلق فتأمل و اما ما ذكره بعض المعاصرين من ان العام هو ما استغرق مصاديقه بنحو العطف بواو والمطلق عبارة عما استغرق مصاديقه بنحو العطف باو فيرد عليه النقض بالعام البدلي فانه كما ترى هو مثل العطف باو فانك اذا قلت اكرم خدامي واردت البدلي منه يكون معناه اما هذا او ذاك او ذالك بحيث لو اكرم واحدا منهم لامتثل على القطع وكذا ما ذكره الشهيد الثاني من ان العام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة والمطلق هو الماهية لا بشرط يرد عليه النقض ايضاً بالعام البدلي فان الظاهر عدم صدق

الكثرة فيه و على آية حال الفرق بينهما في غاية الخفاء ولذا يشتبه بينهما كثير او ينتقص احدهما بالآخر مثلا عرف المطلق بانه ما دل شايع في جنسه كمثل رجل موضوع للفرد المنتشر من غير اختصاص ببعض الافراد دون البعض بخلاف زيد فانه يدل على شخص مخصوص غير قابل للانطباق الا على فرد معين فاشكل في طرده بالعام البدلي و بالعكس بالمطلق فان تعريف العام يصدق عليه ولذا يخطر ببالنا الآن ان الاولى الاعراض عن اطالة الكلام في هذا المقام لما اشير اليه كرارا من هذه التعاريف ليست بحقيقيه بل للاشارة الى المسمى فالاولى الاحالة الى الامثلة والاسماء المطلقة والعامة فلا ريب في ان لفظ انسان من الجواهر او سواد من الاعراض من المطلق كما ان لفظ كل و جميع من العمومات و اما النسخ فلا شك في ان المراد منه ازالة الحكم و لكن يقع الكلام في انه يرجع الى عالم الثبوت او الاثبات بمعنى انه في الواقع دفع الحكم بحيث ينكشف به انه لم يكن في الواقع حكم و ان كان ظاهر الدليل وجوده اقتضاه الحكمة فيظهر دوامه مع انه في الواقع ليس بدائم كالامر بتقديم الصدقة قبل نحوى الظاهر في الدوام او انشائه مع انه ليس بمنشاء كامر ابراهيم بذبح ولده هذا بناء على عالم الثبوت و فرق المثالين انه في الاول لم يرد الدوام والثاني لم يرده اصلا

الدراسة يوم الثلثاء ۲ر۱۲ر۵۷

او انه ليس كذالك بل يرجع الى عالم الاثبات فهو كما فى الظاهر يكون رفعاً كذا فى الواقع الظاهر الاول فالنسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً و بياناً لعدم الحكم من الاول الا صورياً فعليهذا ينهدم ما اشكل عليه من ان النسخ مما يستحيل فى حقه تعالى لاستلزامه الجهل لان الحكم المذكور ان كان مشتملا على مصلحة موجبه لتشريعه الى الابد فلم ينسخ و ان لم يكن مشتملا على مصلحة فلم يشرع على التأييد فحوا به ان الحكم المذكور ليس بمشروع على التأبيد كما لا يكون مشتملا على المصلحة كذالك و لذا يقال فى تعبيره انه بيان اصل الحكم و انتهاء امده و عن الكفاية ايضاً تعيين امده كما عن الفصول اختلفوا فى ان النسخ هل هو رفع للحكم الشرعى او بيان لانتهاء امده و عن الكفاية ايضاً تعيين امده و غايته فعليهذا لايرد عليه اشكال فانه تعالى اخفى امد الحكم ولم يبينه مع انه له امد او غاية كما ينهدم بما ذكر وجوب اشتراط حضور وقت العمل فى النسخ كما نسب الى جمهور اصحابنا تارة فى المعالم او الى اكثرهم كما عن الفصول اخرى فالحق ما عن المفيد على ما حكاه المحقق عنه من جوازه قبل العمل واحتج المجوز بوجوه الاول يمحوالله مايشاء و يثبت فانه باطلاقه يشمل ماقبل العمل الثانى انه تعالى امر ابراهيم بذبح ابنه ثم نسخه قبل وقت العمل

الثالث ما روى من ان النبى امر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم راجع كراراً الى ان عادت الى خمس و ذالك قبل العمل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر اوالنهى فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل و قد يشكل على الاول والثانى اما الاول فان التمسك بقوله تعالى يمحوالله الخ فرع اثبات مرحلة الثبوت فاذا لم يسلم الخصم و استحاله عقلا لا تصل النوبة الى التمسك بالاطلاق المذكور اذ للخصم ان يدعى انه ممتنع عقلا فلا يشمله الاطلاق فتخصص الآية بمقتضى حكم العقل بالنسخ بعد العمل اما الثانى فبان التمسك به لاثبات ما ذكر متفرع على كونه مأموراً بالذبح فح حيث لم يصدر عنه فنسخ فيدل على جوازه قبل حضوروقت العمل كما عن المفيد مع انه يمكن ان يقال لم انه يؤمر بالذبح المذكور الذى هو فرى الاوداج بل المأمور به هو مقدماته من القائه على الارض و جعل السكين على النحر و يدل عليه قوله قد صدقت الرؤيا و لكن يندفع الاشكال الثانى بان ظاهر الآية انه مأمور بنفس الذبح ولكنه حيث صار بصدد الامتثال و شرع فى هذه المقدمات فحصل التصديق المذكور فليس موقوفاً على حصول ذى المقدمة كمافى غير المقام اذا شرع المأمور فى التصدى لمقدمات ما امر به حصل له المدح و صدق انه ممتثل و كيف كان فهذا الفرق بين النسخ والتخصيص من ان الاول بشرط ان يكون بعد العمل بخلاف الثانى فانه بالعكس لا يكون ظاهراً

الدراسة ۵۷/۱۲/۵ و ۲۶ ربيع الاول ۱۳۳۹

كما يظهر جوازه من تعريف شيخ مشايخنا في الكفاية حيث قال فاعلم ان النسخ و ان كان رفع الحكم الثابت اثباتاً الا انه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً وانما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم او انشائه فان الثاني اشارة الى النسخ قبل العمل بل يصرح به بعد هذا الكلام حيث قال وحيث عرفت ان النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً و ان كان بحسب الظاهر رفعاً فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل انتهى فلا يرد انه قبل وقت العمل ليس الحكم حتى يرفع و قد ظهر بما ذكر من معنى النسخ الذى يرفع به ما يستشكل به في كونه قبل العمل انه لابد لنا من تفسير البداء الذى وقع بما يمكن و يندفع به الاشكال فيه من ان معناه الحقيقى كما عن الجمع بداله في الامر اذا ظهر له استصواب شيء غير الاول في حقه كما ورد انه لم يبد لله مثل ما بداله في اسمعيل فان البداء الذى هو مستحيل في حقه هو ظهور ما خفى عليه فانه بهذا المعنى حيث مما يستلزم بغير ارادته فيستلزم الجهل في حقه محال فلابد لنا من تفسيره بابداء ما اخفاه في بدو الامر و اما اشتراط كون التخصيص قبل العمل على عكس النسخ فانه ايضاً ليس بظاهر لان تأخيره اذا كان لمصلحة تقتضيه ليس به باس فتبين بما ذكرنا ان هذا الفرق بينهما ليس على ما ينبغى وقد يفرق بينهما بان التخصيص يتوجه الى الافراد

و يمنع عن سراية الحكم الى جميعها بخلاف النسخ فانه يتوجه الى الازمان ويمنع عن سرايته اليها مثلا اذا دار الامر بين النسخ والتخصيص فى شىء واحد كما فى الخاص المتأخر فالثمرة بينهما بعد اشتراكهما فى ان المعيار من حين ورود الخاص و بعده على العمل به انه على النسخ يبنى على خروج الخاص عن العام من حين وروده و على التخصيص يبنى على خروجه عنه من اول الامر فلو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم فساق العلماء فان جعلناه ناسخاً وجب اكرام العالم الفاسق الى حين ورود هذا الناسخ وان جعلناه مخصصاً لهذا العام لايجب اكرامه اصلا فنتيجة الكلام ان المخاطب لو لم يكرم الفساق اصلا فعلى الاول يستحق العقاب و على الثانى لا شىء عليه فتأمل و ينسب هذا الفرق الى المشهور و يرد عليه ايضاً امور الاول انه قد لا يكون للنسخ عموم زمانى كما فى ذبح اسمعيل و قد يكون و لكن يابى عن التخصيص كما اذا قلت اكرم زيدا كل يوم الى سنة و ورد ايضا لا تكرم تسعة اشهر باقية فان الثانى ناسخ للاول بلاشك مع كونه نصا فى العموم فياتى عنه الثانى يلزم عليه هذا التخصيص المستهجن لكون الزمان الباقى فيه نادرا بالنسبة الى الخارج كما لا يخفى الثالث يلزم منه جواز اتصال النسخ بالمنسوخ كما فى المخصص المتصل فيقال مثلا اكرم العلماء دائماً الا بعد غد الى الابد الرابع يلزم كون العمومات المخصصة بادلة الجبار منسوخة

فعليهذا التحقيق ان النسخ غير التخصيص كما هو كذالك عند العرف غاية الامر البحث في اطرافها اوجب الخفاء في هذا التفريق فان الثاني التصرف في الطريق و اصالة الظهور بخلاف الاول فانه تصرف في ذي الطريق الذي هو الحكم كما قلنا في اصول الامامية ان الفرق بينهما كالفرق بين التورية والكذب في الاخبارات

الدراسة يوم ٦ر١٢ر١٣٥٧ و ٢٧ ربيع الاول ١٣٩٩

و كيف كان اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان كون الخاص المذكور مخصصاً او ناسخاً يقع الكلام فيه فلابد لنا من بيان الاقسام المتصور المشار اليها في هذا المطلب الحاديعشر من العموم والخصوص و عليك نص عبارته و لذاجرت السيرة على العمل بعمومات الكتاب مع كثرة تخصيصه و على جعل اللفظ مخصصاً للعاء على اليقين او اولويته على النسخ في جميع الاقسام المتصورة في العام والخاص الا في الخاص الذي ورد بعد العمل بالعام الخ توضيح المطلب ان العام والخاص اذا كانا متقاريتين فلا اشكال في كون الخاص مخصصاً للعام بلا خلاف يعباء به كما عن المعالم خلافا لبعض الحنفية و اما اذا كانا غير متقاريتين فهذه على اربعة اقام الاول ان يكون الخاص بعد العام وقبل حضور وقت العمل به الثاني ان يكون بعد كليهما الثالث ان يكون العام بعد الخاص وقبل حضور وقت العمل به الرابع ان يكون بعد كليهما اما الاول فلا اشكال في كون الخاص

مخصصاً للعام بخلاف كونه ناسخا فانه مشكل عند من اشترط كونه بعد العمل و جعله وجه افتراقه مع المخصص ولكن قد مر انه غير معتبر فيجوز فيه امر ان غير ان التخصيص فی امثال المقام اكثر فيلحق الشیء بالاعم الاغلب وقد صرّح صاحب الكفاية بجواز كونه ناسخاً و كذا الثانی ان لم يفرق بين التخصيص والنسخ بلزوم كون الاول قبل حضور وقت العمل بالعام فعليهذا يجوز فيه الامران كما مر فی رد الثمرة بينهما بعدم اشتراطه و لكن فی الكفاية تبعاً للتقريرات تعيين كونه ناسخاً وعلله بلزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة على فرض جعله مخصصاً و هو ليس بجائز و لكنه قد مر عدم الاشكال فيه اذا كان لمصلحة تقتضيه نعم اذا احرز كون العام فی مقام بيان الحكم الواقعی فهذا الخاص لابد من جعله ناسخاً لا مخصصاً كما يجب ايضاً احراز ورود هذا الخاص بعد العمل بالعام ايضاً فمع هذين الشرطين بتعيين كون الخاص المذكور ناسخاً و لذا قلنا فی هذا المطلب كما مر الاشارة اليه يجوز الامر ان الا فی هذا القسم الذی جعله صاحب الكفاية نسخا و عليك نص عبارته و ان كان بعد حضوره كان ناسخا لا مخصصا لئلا يلزم تأخير البيان عن الحاجة فيما اذا كان العام وارد البيان الحكم الواقعی والافكان الخاص ايضا مخصصا له الخ الا ترى انه ايضا اشترط فی تعيين كونه ناسخا احراز كون العام فی مقام الواقعی غاية الامر اكتفى بهذا الشرط فقط و لم

يشر الى الآخر من الاحراز او ورود الخاص بعده كما اشترطنا في هذا المطلب و عليك نص عبارتنا و لكن يمكن ان يقال في هذا القسم ايضاً لايجب كون الخاص ناسخاً الابشرطين لا يتحققان الا ندرة الاول اذا علمنا وروده بعد العمل بالعام بخلاف اذا احتملنا وروده قبلـه لكنه اختفى علينا ثم ظهر بعد سنين متعددة فانه ح لا اشكال في كونه مخصصا حين ظهوره الثاني اذا علمنا ايضا ان المراد من العام الذي ورد قبله حكم واقعي اولي انتهى

الدراسة ۱۳۵۷/۱۲/۷

و اما الثالث وهو كون العام بعد الخاص و قبل حضور وقت العمل به فهو كالاول في جواز الامرين من التخصيص و النسخ غايه الامر يفترقان في ان احتمالهما في الاول في الخاص فهو محتمل المخصصيه و الناسخية و ههنا يكون احتمال التخصيص في الخاص ايضا بخلاف النسخ فانـه يكون في العام و في ان التخصيص هناك كان مستلزما لتاخير البيان عن وقت الخطاب و قد يقال كما مر بعدم جوازه و ان رددنا عدمه عن وقت الحاجة فضلا عنه و لكنه لا يلزم في المقام و اما الرابع و هو كـون العام بعد الخاص و بعد حضور وقت العمل به فلا اشكال في جواز كـل من التخصيص و النسخ اما الاول فلعدم لزوم المحذور اصلا من تأخير البيان من وقت الخطاب و العمل و اما الثاني فلجوازه على كل من القولين حتى القول باشتراط كونه بعد العمل الا ان التخصيص اظهر فيوجب ذالك اقوائية الدوام و الاستمرار في الخاص الذي هو يرجع الى التخصيص

من ظهور العموم الافراد الذى يرجع الى النسخ مثلا اذا قلت لا تكرم المنجمين من العلماء ثم قلت اكرم العلماء ان جعلت الاول مخصصا كان موجبا للعموم الازمانى فى الخاص وهذا اظهر بخلاف اذا جعلت العام ناسخاً لما قلنا من ان التخصيص يكون فى الخـــــــاص والنسخ فى العام فى هذا القسم فانه يوجب رفع اليد من العموم الأزمانى المذكور و ابقاء العام على عمومه الافرادى والاول اظهر من الثانى مضافاً الى شيوع التخصيص و ندرة النسخ فتأمل ولا يخفى عليك ان هذه الاقسام المذكورة و احكامها اذا علم الاقتران اوالسبق واللحوق كما بين و اما اذا شك فايضاً يكون كما سبق لان العام والخاص المذكورين لا يخلوان ثبوتا الا من الاقتران او من الاقسام الاربعة وقد عرفت ان كلها يجوز فيها الامر ان الا فى القسم الواحد و هو كـــون الخاص بعد العام و حضور وقت العمل بالشرطين المذكورين من احراز كونه بعده نقيبا و احراز كون العام فى مقـام بيان الحكم الواقعى فتبين مما ذكرنـا ان الخاص كما يختلف مخصصا وناسخا كذا قد يصير منسوخا فى الثالث والرابع كما ظهر مما ذكرنا انه لا وجه لما ذكر صاحب الكفاية للرجوع الى الاصول العملية فى هذا القسم من مجهولى التاريخ اذا العمل به على اى حال يجوز نسخا ومخصصا الا فى القسم الواحد الذى اشترط فيه ما مر من احراز كون العام للحكم الواقعى واحرز ورود الخاص بعد العمل به قطعا فيتبعين كونه مخصصا و هذا نادر جدا

مع لحاظ الشرطین فالظاهر ان صاحب الکفایة سلك مسلك المشهور من وجوب کون النسخ بعد العمل فیلزمه کونه مخصصا علی فرض وروده قبل حضور وقت العمل و کذا من وجوب کون التخصیص قبل العمل و عدم جواز تأخیر البیان عن وقت الحاجة فیلزمه کونه نسخه علی فرض وروده بعده والفرض کونهما مجهولی التاریخ فیلزم ماذکر

الدراسة یوم ۱۳۵۷/۱۲/۸ - ۲۸ ربیع الاول ۱۳۹۹

الاصل الحادی والثلثون فی المطلق والمقید و فیه مطالب الاول قد مضی بعض المطالب الراجعة الی هذا الاصل آنفا فی الفرق بین الخاص والعام والمطلق والمقید و ههنا ایضا نشیر الی ماینا سبه فنقول قدعرف اکثر الاصولیین المطلق بانه ما دل علی شایع فی جنسه و اختلف صاحبوا المعالم والقوانین والفصول فی تعریفه ففی المعالم انه حصة محتملة لحصص کثیرة مما یندرج تحت امر مشترك و عن القمی انه خصة محتملة الصدق علی خصص کثیرة مندرجة تحت تلك الخصة وعن الفصول فصل المطلق ما دل علی معنی شایع فی جنسه شیوعا حکمیا واختلفوا ایضاً فی مقام التفرقة بینه و بین العام کما مر ما فرق به بینهما الفصول والشهید الثانی و غیرهما و لکنا قلنا ان هذه التعاریف لفظیة لشرح الاسم لحصول المیز فی الجملة لا حقیقیه فلاینبغی الاشکال فیه فالاولی الاکتفاء بذکر الالفاظ الموضوعة له و ارخاء عنان الکلام

اليه فنقول قد ذكر له الفاظ الاول اسم الجنس مما وضع لمعنى بلا شرط اصلا حتى الارسال والعموم البدلى فلا يصير معناه بشرط شىء ولو كان ما ذكر فانه ليس كذالك ولا بشرط لا و هذا واضح ولا لا بشرط بمعنى لحاظ هذا معه بحيث يرجع الى اللا بشرط القسمى كل ذالك لصدقه بما له من المعنى بلا قرينة التجريد عما ذكر فهو مايلحظ من دون ان يلحظ معه شىء حتى لحاظ انـه لا بشرط فهذا ايضاً غير ملتفت اليه فى هذا القسم المسمى بالمقسمى بخلاف ملاحظته بما هو هو مبهم مهمل لكن مع لحاظ انه لا بشرط فهو اللا بشرط القسمى الا ترى ان اللا بشرطية لوحظت معه فهو ملتفت اليه و بخلاف ملاحظته بوجود خصوصية معه من العلم والعدالة والطول والقصر فان هذا يسمى بشرط شىء و بخلاف ملاحظته مقيداً بعدم خصوصية معه و هذا يسمى بشرط لا فتصير اربعة اقسام و اسم الجنس المذكور موضوع للاول منها فعلم مما ذكر ان المراد من اللا بشرط و بشرط لا فى هذا المقام ما هو المراد فى الفرق بين المشتق و مبدئه بمعنى عدم الاباء عن الحمل كما فى الثانى فالمشتق لابشرط اى بمفهومه غير اب عن الحمل والمبدء بشرط لا اى بمفهومه آب عنه فاعلم ان المراد من اسم الجنس المذكور غير ما هو المراد من الجنس فان الثانى موضوع للمفهوم بما هو هو مبهم مهمل فان هذا المفهوم هو الذى يسمى باللا بشرط المقسمى الطبيعة الكلية

المفردة فى ذهن الشخص مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل هو ذات ثبت لها الرجولية الذى هو مقابل مفهوم المرئة فهذا هو الجنس ولا يعتبر فى تحققه كثرة ولا وحدة بل يتحقق مع الواحد والكثير والمتعدد والقليل و اسم الجنس هو الحاكى عن هذا المفهوم كما عن الفصول فى الفصل الثانى من الغام والخاص ما لفظه يفترق اسم الجنس عن الجنس على ما اخترناه افتراق الاسم عن المسمى و مرجعهما الى واحد

الدراسة يوم ۱۳۵۷/۱۲/۹ وربيع الاول ۱۳۹۹

الثانى علم الجنس كما قال ابن مالك ووضعوا لبعض الاجناس علم كعلم الاشخاص و هو عم واختلف فى معناه فعن مشهور العربية انه للماهية بما هى متعينة فى الذهن و عللوه بالمعاملة معه معاملة الاعلام من امتناع صرفه مع سائر اسبابه و من الابتداء به و من عدم توصيفه بالنكرة و عدم دخول الالف واللام عليه ولكن الحق انه كاسم الجنس موضوع لها بماهى هى بلا تعيين اصلا ولا ينافيه ما ذكر فانه ذو احكام معرفة لفظاً لا معنى كالمؤنث المجازى فكما يجب اجراء احكام المؤنث عليه تعيناً فى بعض الاوقات مثل الشمس طلعت وتخييراً فى الآخر مثل طلعت الشمس كذالك هذا العلم و لعل آخر بيت ابن مالك و هو عم دال عليه فيكون معناه ما مر فى اسم الجنس من انه ما دل

على شايع فى جنسه وعن الفصول انه موضوع للماهية بمعنى ان الموضوع له هو الماهية بماهى متعينه جنساً لا ذهنا كالمعرف بلام الجنس غاية الامر التعريف المذكور فى الثانى بالالف واللام و فى الاول بالذات وقدم انه لا داعى لهذا التعين ايضاً الا المعاملة معه معاملة المعارف وهى اعم من المدعى مضافاً الى ان هذا التعيين ان كان بمعنى ان كل جنس فى نفسه متعين ممتاز عن الآخر فهو مشترك بين علم الجنس والمعرف باللام و اسم الجنس كما لا يخفى و يدلك على هذا انه لا نرى الفرق بين ما مثلوه له و بين غيره من النكرة فما الفرق بين ام عربط للعقرب و بين اسد للحيوان المقرس فهو معنى نكرة لا يخص واحدا بعينه وعن شرح التسهيل ايضاً انه كالنكرة و على هذا يكون ذكره فى كتب العربية و فهمه من اهلها اولى من ذكره فى الاصول وما استشكلنا به فى معناه مما يخطر ببالنا من سالف الزمان مضافاً الى انه يظهر ما ذكر من كفاية شيخ مشايخنا فعليك نص عبارته لكن التحقيق انه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شىء معه اصلا كاسم الجنس والتعريف فيه لفظى كما هو الحال فى التأنيث اللفظى انتهى فالحاصل ان الفرق اللفظى بين علم الجنس كما قال بن مالك من ذاك ام غريط للعقرب و هكذا تعالة للثعلب و اسم الجنس كعقرب و ثعلب لا يكشف عن الفرق المعنوى بينهما فهما معنى واحدو مما يؤيد وهن معنى المشهود

تأويل بعض اساطين الفن اياه بما هو خلاف ظاهره بانه ليس مرادهم من اخذ الحضور الذهنى قيدا فى معناه انه موضوع للمعنى الموجود فى الذهن كما فى الكفاية فعبر عن مسلكهم بانه كل عقلى لاخذ اللحاظ الذهنى فى الموضوع له فيصير من المعقولات والموجودات الذهنية ولذا استشكل بانه عليهذا لايكاد صدقه على الافراد فدفع هذا البعض الاشكال بما مر و لكن الانصاف كما اشرنا انه خلاف ظاهر كلامهم فالاولى فى معناه ما جعلناه معناه من كونه معنى النكرة

الدراسة ١٢/١٢/٥٧ و ٤ ربيع الاول ١٣٩٩

و منها الفرد المعرف باللام ولا يخفى ان اللام على اقسام زايدة كما قال بن مالك و بعض الاعلام عليه دخلا للمح ماقد كان عنه نقلا كالفضل والحارث والنعمان فذكر ذا وحذفه سيان و موصولة كما قال ايضاً وماوال تساوى ما ذكر و هكذا ذو عندطى شهر و معرفة كما قال ال حرف تعريف اواللام فقط فنمط عرفت قل فيه النمط والظاهر هذا الاخير اذا كان للجنس كما فى الرجل خير من المرئة اوالاستغراق كما فى ان الانسان لفى خسر الخ يكون مرادا ههنا بخلاف اذا كان للعهد من الذكرى والحضورى والذهنى فمحط الكلام فى المقام هو خصوص لام التعريف اذا كانت لام الجنس اوالاستغراق والظاهر ان هذا بينى على القول المعروف من افادة هذا اللام التعريف وقد يقال كما

فی الكفاية بعدمهـا مستدلا بعـدم صحة افادتها التعريف الا الامتياز فيجیء الاشكال الماضی فی العمل علی الخارجيات فالظاهر بناء عليهذا كون المراد منها ما مر من اسم الجنس اذا دخل عليه التنوين و افـاد الوحدة وهی اما فرد فی الواقع و اما الطبيعة مقيدة بالوحدة والفرد اما متعين عند المخاطب كما فی قولك ای رجل جائك واما عند المتكلم كما فی قوله و جاء رجل من اقصی المدينة والثانی غير متمين عند واحد منهما كما فی قولك جيئنی برجل فنتيجة الكلام ان النكرة يجمعهـا عدم التعيين فی الجملة والوحدة فتارة يكون عدم التعيين عند المخاطب و اخری عند المتكلم و ثالثة عند كليهما كيف كان هل استعمال المطلق فی المقيد يكون من باب المجاز او الحقيقة فنقول حيث كان اعتبار الماهية علی اربعـة اقسام لا بشرط مقسمی و قسمی و بشرط شیء و بشرط لا والمطلق موضوع للاول فيتعين عدم كون التقييد مجازاً مطلقاً سواء كان القيد متصلا او منفصلا لان التجوز موقوف علی الامرين الاول كون المطلق موضوعا للمعنی الثانی من الاقسام الاربعة من مافيد بالشيوع والسريان فيكون التقييد منافياً له وقد ابطلنا و اثبتنا وضعه للماهية بما هی هی للمعنی الاول الثانی ان يكون القيد مرادا من نفس المطلق ففی مثل اعتق رقبة مؤمنة يكون الايمان مرادا من نفس الرقبة وقـد جعل لفظ المؤمنة قرينة علی ارادته منها و هذا خلاف الظاهر اذا الظاهر

ان الرقبة مستعملة فيما هو معناها الحقيقي والخصوصية قد استفيدت من لفظ المؤمنة او من قرينة حالية بنحو تعدد الدال والمدلول ثم لو قلنا بوضع المطلق للمعنى الثاني من كونه لماقيد بالارسال كما عن المشهور فلا يكون التقييد فيه الا مجازاوقد يفصل بين كون التقييد بمتصل فـــــــلا يكون مجازاو بمنفصل فيكون مجازا ولكنه ليس كذالك فلا فرق بين اتصال القيد و انفصاله فالمطلق على اى حال استعمل فى معناه الحقيقي واستفيد التقييد من دال آخر غاية الامر ان كان القيد متصلا بالمطلق فقد بين المتكلم تمام مراده دفعة واحدة والا فقد بينه بدليلين منفصلين

الدراسة فى يوم ٥ ربيع الآخر ۹۹ و ۵۷/۱۲/۳

ماذكرنا من ان دلالة المطلق على المقيد من باب تعدد الدال والمدلول لا المجاز يجرى فيما سبق من المعرف باللام فانها كما قلنا قد تكون لتعريف الجنس اوالاستغراق و غير ذلك لكن هذه الخصوصية مستفادة من اللام او دال آخر فالمدخول دال على ماوضع له اولا اعليه و على غيره من الخصوصية حتى يلزم التجوز اوالاشتراك اللفظى ثم اعلم ان تقييد المطلقات فيما اذا كان مطلق و مقيد مختلفين فى الاثبات والنفى بلا كلام و اشكال كمثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة واما اذا كانا متحدين فى الاثبات والنفى مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ففى المشهور

ايضاً الحمل والتقييد واستدل لهم بامور الاول الجمع بين الدليلين وهو اولى ورد بوجوه الاول ان هذا الجمع لا دليل عليه الثاني سلمنا لكنه لاينحصر به فيمكن يحمل الامر في المقيد على الاستحباب او بحمله على التخيير كما في الاقل والاكثر في غيره فيؤول الى كون المدعى وهو تقييد المطلقات في الباب اخص من الدليل وهو الجمع بينهما فلايحرز الاخص بالاعم كما لا يخفى فلابد من الدليل الآخر لهذا الحمل هذا اذا كانا مثبتين اما اذا كانا منفيين كما اذا قال اذا ظاهرت لاتعتق مكاتباً واذا ظاهرت لاتعتق مكاتباً مشروطاً فعلى عكس ماقبله فقد حكى الاتفاق على عدم الحمل والتقييد لا اقل من المشهور ففي المعالم ما لفظه الثاني ان يتحد موجبها منفيين فيعمل بهما معا مثل ان يقول في كفارة الظهار لاتعتق المكاتب ولاتعتق المكاتب الكافر انتهى وعن المحقق القمي مالفظه الثاني وهو ماكان منفياً مع اتحاد الموجب حكمه وجوب العمل بهما اتفاقاً ومثل له الاكثر بقوله في كفارة الظهار لاتعتق مكاتباً ولاتعتق مكاتباً كافرا ونحن نقول اما الاتفاق المحكي فليس بحجة في المسائل الاصولية فيصير هذا القسم كالاول وليس الداعي للتفكيك بينهما فان قلنا في الاول بالحمل والتقييد كما عن المشهور فكذلك في هذا القسم فيكون المراد من الرمان في قولنا لا تاكل الرمان لا تاكل الرمان الحامض هو الحامض فهو الحرام لا غير وان لم نقل فيه به فكذالك في الثاني فيحمل النهي

فی المنید على التاكد و يبقى الاطلاق فی المطلق محفوظاً على حاله فيه و حيث انا لم نلتزم فی الاول بالحمل والتقييد فلا يلتزم به فی الثانی ايضاً ولو قلنا فی الثانی بالتاكد لجرى ذالك فی الاول بلا فرق اصلا اصلا فالتفكيك المذكور المحكی عن المحققين فی غير محله

الدراسة ۶ من الربيع الثانی ۱۳۹۹

و يؤيده ما استدل به له فی التقريرات فقال فی وجه عدم الحمل فی الثانی لا حمل بلا خلاف كما عن العلامة بل ادعى عليه الاجماع فی الزبدة والاتفاق فی المعالم على ما حكى عنه والوجه فی ذالك عدم الداعی عليه لان انتفاء الحكم عن الطبيعة الواقعة فی سياق النفی لاينافی انتفائه عن الفرد ايضاً فان التأكيد بابه واسع فانا نكر عليه فنقول فی القسم الاول ايضاً ان الحكم بالطبيعة كالامر بالعتق لمطلق الرقبة مما لا ينافی الامر بالفرد ايضاً لرقبة مؤمنة فيكون لتاكيد الوجوب و كونه من افضل الافراد فان قلت ان ظهور الطبيعة فی التعيين الذی هو مقتض للحمل اقوى من ظهور المطلق فی الاطلاق الذی هو مقتض للتأكد قلنا كذالك ظهور النهی فی التأسيس الذی هو مقتض للحمل فی الثانی اقوى من ظهور المطلق فی الاطلاق و توجه نفسه المقدسة اليه فلذا قال بالجملة لانجد الفرق بين المقامين و كذا المحقق القمی فقال فی المقام الثانی فيمكن الجمع بينهما بالحمل فيصير كالاول الى قوله و

لكنا قلنا ان الحق عدم الحمل في المقامين

الدراسة من ٧ ربيع الاول ١٣٩٩

و بما ذكرنا ظهر ان ظاهر الكفاية من ان المشهور على الحمل والتقييد في كلا القسمين من المثبتين والمبقيين غير معلوم لان المنقول عنهم في الاول الحمل والتقييد بخلاف الثاني فانهم يعملون بهما جميعاً ثم انه قد يشكل بناء على ما مر من ان الامر حيث دار في مثل اعتق رقبة و اعتق رقبة مؤمنة بين ظهور المطلق في الاطلاق و ظهور المقيد في الايجاب التعييني و كان الثاني اقوى من الاول يحمل المطلق على المقيد و يقيد به فينحصر وجوب العتق بالمؤمنة بالمستحبات لانه يقتضي التقييد فيها مع ان بناء المشهور على حمل الامر فيها على تأكد الاستحباب ففي مثل زر الحسين في ليلة الجمعة و زر الحسين الامر دائر بين الاخذ بظهور المطلق في الاطلاق فيحمل القيد في المقيد على الاستحباب و بين الاخذ بظهور المقيد في الاستحباب التأسيسي لا التأكيدي فيحمل المطلق على المقيد فلا استحباب لزيارة الحسين في غير ليلة الجمعة اصلا والثاني اقوى و اشد من الاول فيتعين حمل المطلق على المقيد كما في الواجبات و لكنه يندفع بان الغالب في باب المستحبات هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبية فزيارة الحسين مثلا محبوبة و اذا كانت ليلة الجمعة فهي احب و اذا اجتمعت مع الخشوع والبكاء

فهى احب من الجميع و هكذا و لذا يقال ان الغالب فى باب المستحبات ان يكون القيد لاجل التأكد و مزيد المحبوبية لا لاجل الاحتراز والدخل فى اصل المحبوبية كى يحمل المطلق فيها على المقيد فيلحق الشىء بالاعم الاغلب و يمكن دفعه ايضاً بانه كان بملاحظة التسامح فى ادلة المستحبات فكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيىء دليل المفيد و حمله على تأكد استحبابه للتسامح فيها لاجل اخبار من بلغه ثواب ففى الوسائل فى ابواب مقدمة العبادات من باب استحباب الاتيان بكل عمل مشروع روى له ثواب منهم عن صفوان عن ابيعبدالله قال من بلغه شىء من الثواب على شىء من الخير فعمل به كان له اجر ذالك و ان كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله ولا يخفى عليك انه لا فرق فيما مر من حمل المطلق على المقيد بين كونهما فى بيان الحكم التكليفى كما مر اوالوضعى كما فى قوله البيع كماسبب للنقل والبيع من البالغين سبب له غاية الامر انه فى الاول يدور امره بين الاخذ بظهور المطلق فى الاطلاق و بين الاخذ بظهور المقيد فى التعيين وكان الثانى اقوى من الاول فقدم عليه وفى الثانى بدور امره بين الاخذ بظهور المطلق فى الاطلاق و بين الاخذ بظهور القيد فى الاحترازية و كان الثانى اقوى لندرة خلافه فقدم على الاول

الدراسة ٨ من الربيع الثانى ١٣٩٩

المطلب الثانى لا يخفى عليك ان ما قاله الاصوليون من تقييد المطلقات الخ توضيح هذا المطلب ان الحمل المذكور يجب بشروط

ثلثة على ما فى هذا المطلب الاول اذا كان الحكم المعلق على المطلق والمقيد بحيث لا يجتمعان بان لم يكونا متعددين كما اذا قلت اكرم العلماء ثم قلت جالس العلماء العدول واشار صاحب الكفاية اليه بقوله اذا وود مطلق و مقيد متناقبين الخ فاحترز به عما اذا لم يكن بينهما تناف كما قال اكرم العلماء وصل خلف العدول منهم و بان لم يكن موضرعهمامثل اكرم العلماء و اكرم حكام العدول و بان لم يكن متعدد المستحبات كما مر مفصلافى الدراسة السابقة لانه ما ورد فى المستحبات والسين من القيود ليس من باب التقييد والوحدة بل من بـاب تعدد المطلوب نعم لا اشكال فى استعمال المطلق فـى معناه الاول بالارادة الاستعمالية و ارادة المقيد منه بالجدية بالقرائن كما استعمل و اريد منه المقيد فى امثله اشتر اللحم فاريد لحم الغنم و اكرم صديقاسخياً و اريد منه خصوصى السخى و اكرم صديقاً و بعد نقول لا تكرم الا صديقاً سخياً لكن هذا ليس من باب المجاز كما مر فالقرينـة ليست للمجاز فلا يستعمل المطلق الا فى معناه الموضوع له و يراد خصوص لحم الغنم والسخى من قرينة حال كالاول او مقال كالثانى او خارج كالثالث وقد اجاد صاحب الكفاية حيث افاد هذه الشروط بقوله الـابق متناقبين فانه يشملها و ان كان صحة العبارة تقتضى ان تكون بالواو و او فى بعض النسخ منها التى عندنا غلط بل قد يكون المطلق آبيا

عن هذا التقييد كما تقول مثلا الانسان حيوان ناطق فعليهذا يحمل المقيد على افضل الافراد ان امكن كما تقول الانسان حيوان ناطق عالم والايعامل معهما معاملة المتعارضين ثم ماذكر في تخصيص الكتاب بالمخصصات الواردة بعد العمل من الاشكال في كونها مخصصة للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة وكونها ناسخة للزوم كون كلام الامام ناسخاً للقرآن ياتي في تقييد المطلقات وجوابه ما ذكرنا هناك من ان النسخ لابد منه بشرطيه لا يتحققان الاول العلم بورودها بعده بخلاف اذا احتملنا وروده قبله واختفائه علينا الثاني العلم يكون المطلق لبيان الحكم الواقعي لا الصوري فح اذا احتملنا كون مفاده حكماً غير واقعي فنكشف الواقعي بهذا القيد بلا اشكال ولا يلزم النسخ لانه يتوجه الى الواقعي سواء كان بمعنى دفع الحكم او رفعه هذا مضافاً الى انا لا نشترط كون التخصيص قبل العمل بل يجوز كونه بعده لمصلحة تقتضيه .

الدراسة ۱۱ ربيع الثاني ۱۳۹۹

بقي امور الاول قد عرفت ان احدى مقدمات الحكمة كون المتكلم في مقام البيان غاية الامر قدراها صاحب الكفاية دخيلة في اصل الانعقاد و بعض المعاصرين دخيله في حجيته لا في اصله ونحن اسقطناها برأسها و ارجعنا المقدمات الثلث بل الاربع الى الواحدة وهي

انتفاء القدر المتيقن او ما يوجب التعيين على سبيل منع الخلو و على اى حال على فرض الاحتياج اليها فان احرزناهـا بالعلم واليقين فهو والافهل الاصل عند الشك فى كون المتكلم فى مقام البيان انه فى هذا المقام ام لا فنقول نعم الاصل كونه فى هذا المقام الى ان يعلم خلافه واستدل على هذا الاصل صاحب الكفاية بسيرة اهل المحاورة على التمسك بالاطلاقات من دون احراز كون المتكلم فى مقام البيان فلو لم يكن الاصل عندهم كونه فى هذا المقام لم يصح لهم التمسك بالاطلاقات و لكن الظاهر عدم اختصاص هذا الاصل بباب الاطلاقات بل يأتـى فى مطلق ابواب الظواهر فلا يلزم احراز كون المتكلم فى مقـام بيان مراده فيها فالاولى الاستشهاد لاصالة كون المتكلم فى مقام البيان بسيرة العقلاء على العمل بالظواهر عموما فان هذا اولى من الاستشهاد المذكور من سيرة اهل المحاورة على التمسك بخصوص الاطلاقات الثانى انه هل الاصل اذا شك فى وجود ما يوجب التقييد من قـرينة لفظية او غيرها وقد اختفى علينا بالاسباب والدواعى هو انتفائه اولا الظاهر انه ايضاً مما يحتاج اليه فى عموم ابواب الظواهر من غير اختصاص بباب الاطلاقات فاذا ورد الكلام من الغير و كان ظاهراً فى المعنى الحقيقى او العموم او الاطلاق لم يجز لنا الاخذ بهذا الظهور ما لم ينسد بـاب احتمال القرينة على التجوز فى الاول او التخصيص فى الثانى او التقييد

في الثالث باصل عقلائي و هو البناء على العدم و عدم الاعتبار باحتمالها بمجرد الشك غاية الامر عدم القرينة في بعض المقامات المذكورة كالمعنى الحقيقي او العموم مما لا دخل له في اصل انعقاد الظهور فهو من قبيل عدم المانع و في بعض آخر من قبيل المقام له دخل في الاصل فهو من قبيل عدم المقتضي على الاقوى و مثل الاصليين المذكورين اصل عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب الذى هو احدى مقدمات الاطلاق على قول صاحب الكفاية و من تابعه فانا اذا شككنا في وجود القدر المتيقن في المقام المذكور الاصل انتفائه كيف لا والحال ان المطلق بعد عدم اختفافه في الظاهر بما يوجب التيقن فيه ينعقد له اطلاق و ظهور في الشياع والسريان لا محالة ولا يكاد تعبير في قبال هذا الظهور باحتمال الخلاف بوجه من الوجوه.

الدراسة في يوم ١٢ ربيع الثاني ١٣٩٩

الاصل الثاني والثلثون في المجمل والمبين الخ ولا يخفى ان الثاني من البيان لكنه غير ما مر في مقدمات الاطلاق فان هذا البيان في المقام كما ياتي بمعنى الظهور و من البديهي انه موجود في المطلقات سواء كانت في مقام البيان او الاجمال والاهمال فعليهذا يكون باقياً على معناه الاصل ولا ينعقد اصطلاح خاص فيه فالمبين هو الذى له ظهور سواء كان مستندا الى الوضع او القرينة ولو علم انه غير مراد

لا الذى هو المعلوم مراده الاستعمالى ولا الذى له ظهور بشرط ان لايعلم انه غير مراد كما ان هذا الظهور غير دلالة تصورية او تصديقية فان المراد من الاول خطور المعنى الى ذهن السامع فان هذا الخطور اعم لتحققه فى الاستعمال المجازى مع القرينة بلا ظهور فانه يخطر المعنى الحقيقى من هذا اللفظ ولاشك ف .... ى انه ليس ظاهراً فيه فان الظهور المذكور بمعنى قالبية اللفظ للمعنى و ليس بموجود هنا للقرينة المذكورة و من الثانى تصديق السامع للمتكلم فى ارادته معنى اللفظ فانه بالعكس فربما يتحقق الظهور ولا تصديق كما اذا علم عدم كونه فى مقام البيان اولم يحرز فان الظهور بمعنى القالبية المذكورة محقق كما لايخفى و ليس الدلالة موجودة اذا عرفت ماذكرنا فاعلم انه وقع النزاع فى مراد بعض الالفاظ منها اليد المستعملة فى القرآن فانها تارة فسرت كما فى آية السرقة بالى الاصابع و اخرى كما فى آية الوضوء بالى المرافق وثالثة كما فى آية التيمم بالى الزند فلابد فى غير هذه الموارد من التفقيش لظهورها فى اى من المعانى المذكورة فثبت مما ذكرنا ان المبين ليس خصوص صريح فى معنى بل يعمه والظاهر فيه كما ثبت انه ليس مقيداً بالعلم بارادة ظهوره بل لو علم بالقرينة ان هذا الظهور ليس بمراد لا يضر باطلاق المبين عليه كما فى قوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة فان الادلة

العقلية والنقلية قائمة على عدم ارادة هذا الظهور من النظر بـالعين و لكن مع ذالك هذا مبين كذا ضده المجمل فهو ما ليس له ظهور و ان علم المراد الاستعمال منه كما قلت رائت عينا فلو قامت القرينـة على ان المراد منه هو الباكية لا الجارية فمع ذالك هذا مجمل فيما ذكرنا ظهر ضعف تعريفه الثانـي من ان المبين هو المعلوم مـراده الاستعمالى فانا قلنا انه يجتمع مع المجمل كما ظهر بما ذكرناعدم صحة المعنى الثالث من انه هو الـــــــــــذى لهظهور بشرط عدم العلم بعدم ارادته لانا قلنا ان الآية الشريفة من المبين مع العلم المذكور ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا من اجمال الآيات المذكورة لاينافى ماذكرنامن كون المراد منه معلوماً كما مر من ان المجمل ما ليس له ظهور و ان علم مراده مضافا الى ان آية السرقة منهـا غير معلومة المراد ايضاً عند السيد المرتضى لاحتمال ما هو المراد من آية الوضوء من القطع الى المرفق اوالتيمم منه الى الزند او آية السرقـة عندالمشهور منه الى الاصابع

الدراسة فى يوم ١٣ ربيع الثانى ١٣٩٩

وكذا اختلف فى آية حرمت عليكم امهاتكم و احلت لكـم بهيمة الانعام بل مثل روايتى لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بفاتحةمما اضيف التجليل اوالتحريم الى امثال الاعيان المذكـورة و مما ينتفى

فيه الفعل مطلقاً بمجرد فقد بعض الاجزاء او الشرائط فقال الاكثر انها ليست مجملة بظهورها في الفعل المقصود منه فتحريم الام يراد به وطيها و سائر الاستمتاعات بها و تحليل البهيمة يراد به حلية لحمها وسائر الانتفاعات غير المحظورة بها و ذهب البعض الى انها مجملة لان الافعال كثيرة و حيث لا يمكن تقدير جميعها لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها كما لا يمكن تقدير بعضها للزوم الترجيح بلا مرجح فيقع الاجمال و لكنا حيث سلكنا في تفسير المجمل الى ما ليس له ظهور و يكون امثال ما ذكر ظاهرة في يقدير ماينناسبه تذهب الى الاول و كذا امثال الروايتين فان المراد من النفى و ان كان في بدو النظر مشتركا بين الصحة والكمال و لكن لا ينبغى الشك في ظهور هذا النفى في نفى الحقيقة و ادعاء هذا الظهور ليس بلا دليل فان العرف ببابك فانه الحاكم في طرف الاختلاف فانك اذا راجعت وجدانك تجده شاهدا على ما ذكرنا ثم هل الاجمال والبيان من الاوصاف الاضافية او الحقيقته اختار الاول شيخ مشايخنا في الكفاية فقال لا يخفى انهما وصفان اضافيان فربما يكون مجملا عند واحد لعدم معرفته بالوضع اولتصادم ظهوره بما حف لدية و مبينا لدى الآخر لمعرفته به و عدم التصادم بنظره و لكن الظاهر على ما اختار بعض المعاصرين في عنايته انهما وصفان واقعيان لانا قلنا ان المبين ما له ظهور سواء كان مستندا الى الوضع او القرينة و سواء علم المراد منه اولم يعلم او علم كون المراد خلافه

فهذا كما ترى لا يتفاوت بحسب الاشخاص فالمعيار كله هو العرف بحسب كل اللغة واللسان وعليك نص عبارة المعاصر الموافق لنا بل الظاهر انهما وصفان واقعيان لا يختلفان لعدم معرفة شخص بالوضع او لمعرفة آخر به او بتصادم ظهوره بما حف به لديه وعدمه فاللفظ اذا كان بحيث لو القى الى اهل العرف لم يعرفوا منه معناه و ترددوا فى المراد فهو المجمل واقعاً و ان فرض ان الشخص قد عرف معناه بقرينة حال او مقال منفصل عنه او نحو ذالك فالمعيار كله فى البيان والاجمال هو فهم العرف وعدمه فان عرفوا معناه فهو مبين واقعاً والا مجمل كذالك هذا آخر ما اسقطنا الى من كان حاضراً فى مجلس تدريس هذه الدراسات الواقعة على ترتيب اصول الامامية فى الاصول الفقهية و به تم المجلد الاول من الكتاب فى سنوات السبع او الثمان او التسع بعد الالف و ثلثماة هجرية قمرية على هاجرها آلاف التحية .

فهرست

غلطنامه

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۵	آخر	فیقصر	قیصیر
۶	۲	مایعرض بوساطة داخل	مایعرض بلاواسطة و بوساطة داخل
۹	۱۶	منهافی المحل	ومنهافی المحل
۱۰	۶	الخامسة	السادسة
۱۰	۱۳	السادسة	السابعة
۱۱	آخر		كالميتة
۱۲	دوم	الاعتبار	الاعتباری
۱۳	۸	السابعة	الثامنه
۱۴	۴	فی الروایتین	فی الروایتین بنفی الصلاة
۱۵	۱۵	الثامنه	التاسعة
۱۷	۳	التاسعة	العاشرة
۱۸	۵	كل حادث	كل متغیر حادث
۱۹	۲	العاشرة	الحادیة والعشرة
۲۱	۵	وجودو الاتحادماهة	ووجود اوالاتحاد
۲۱	قبل از سطر آخر	من مصادیقه والا	من مصادیقه فصحة الحمل الاولی الذاتی علامة له وعدمها علامة

صفحه	سطر	غلط	صحیح
			المجازمع العلم المذكوروالا الخ
۲۳	۳	بساطة	بساطته
۲۳	۵	الصناعی	الصناعی فیه المغایرة
۲۳	۱۰	الذین من	الذی من
۲۴	آخر	الثالثةعشره	الرابعةالعشرة
۲۶	۶	فی مواردالمشكوک	فی المواردالمشكوكة
۲۶	۶	ذلك اللفظ	ذالك ان اللفظ
۲۶	۱۴	الربعةعشر	الخامسة والعشرة
۲۸	۲	الخامسة العشرة	الخامسة والعشرة
۲۸	۶	علی التفصیل ...	علی التفصیل الثانی و بالعكس
۲۹	۴	الكفایة...اداة	الكفایة الثالثة اداة
۲۹	۸	بصورة الافراد اردة	بصورة الافراد لایجوز ارادة
۲۹	۵	لكثیر	للتكثیر
۲۹	آخر	السادسة	السابعة
۳۱	۱۱	السابعة	الثامنة

صفحجه	سطر	غلط	صحیح
۳۲	۲	معناه الحقیقی	معناه‌الحقیقی
۳۲	قبل آخر	الثامنه	التاسعة
۲۳	۵	توفیقی و توضیفی	توقیفی و توظیفی
۳۴	۱	الوضع فیستلزم کونه مجازیاً	الوضع فیستلزم کونه حقیقیاً و بالنسبة الی المجازی القرینة فیستلزم کونه مجازیاً الخ
۳۴	۹	ان کان احدهما	ان کان فی احدهما
۳۶	۴ سطر بآخرمانده	العشرون	الحادیة والعشرون
۳۸	۶ سطر بآخرمانده	الحادیة والعشرون	الثابیة والعشرون
۴۰	۴	الثانیه والعشرون	الثالثة والعشرون
۴۹	۹	وجهین...من	وجهین الاول من
۵۱	۱	اسبعصه	استطعتم
۵۱	۹	اجولوب	الوجوب
۵۳	۵ سطر بآخر	فانها	فانهما
۵۵	اول	المأمور	المأمور بها

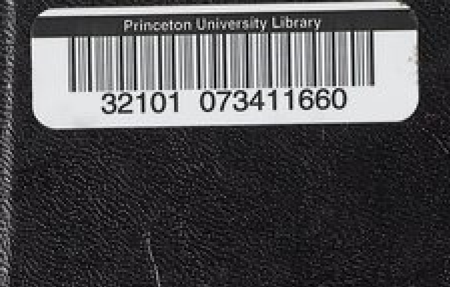
صفحه	سطر	غلط	صحیح
۶۶	۱۳	والفرقی	والفرق
۵۶	۴	تدل علی	تدل الاعلی
۵۶	۶	ارادلاتیان	ارادالاتیان
۵۹	۱۱	قصد واحد	قصد اواحداً
۶۲	۳ سطر بآخرمانده	فقمعوا	فقعوا
۶۷	۷	یعی	یعبر
۷۷	۱۰	السلمین	السلیمین
۸۴	۷	اشارة انه	اشارة الی السببه انه
۸۴	۶ سطر بآخر	هجرد	مجرد
۸۴	یک سطر بآخر	سبط	بسط
۹۵	۷	عن	من
۹۶	آخر	علیه	علیهما
۹۷	۱۳	رتتبها	رتبتهما
۱۰۰	اول	عادیاً	عبادیاً
۱۰۰	۶	طی	علی
۱۰۶	۱۴	للقهیه	للفقهیه
۱۰۸	۹	الاخیر قال	الاخیرة
۱۰۸	۶ سطر بآخر	باعتبار العقلیة	باعتبار الی العقلیة الخ
۱۱۰	۴ سطر بآخرمانده	ضد	عند
۱۲۲	۹	کن	کون

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۱۱۳	۵آ	للتعادل	للتقارن
۱۲۱	۱	فی	ففی
۱۲۵	۸	علیه	علیك
۱۲۵	۱۰	لایصح‌لان	لایصح کما حصر الواجب الی الاصلی والتبعی فی عالم الاثبات‌لان
۱۲۵	۶سطر بآخر	منهما	منها
۱۲۹	۸	اشراطه	اشتراطه
۱۳۰	۱۰	بالاصل	بالنفس
۱۳۷	۱۲	تابع‌لثبوتا	تابع‌له‌ثبوتا
۱۳۹	۳	وجب	واجب
۱۴۱	یك‌سطر بآخر	الاثباته	الاتیان
۱۴۲	۹	نتیجتهاعله	للکبری نتیجتها کبری
۱۴۳	۸	تفعل	تعقل
۱۴۵	۹	تضیق	التضییق
۱۴۷	۵سطر بآخر	کانا	کان
۱۴۸	۵	» بالبیاض‌یتوقف‌علی	بالبیاض لایتوقف‌علی
۱۴۷	آخر	العین	البین
۱۴۸	۵	السلوك	السکون

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۱۴۸	آخر	الضدی	العضدی
۱۵۱	۵سطر بآخر	هذا	هده
۱۵۳	۵سطر بآخر	الکفی	الکعبی
۱۵۴	۶سطر بآخر	الظاهری‌البعض	الظاهری من البعض
۱۵۶	۵	اوآخر	اوفعل‌آخر
۱۵۹	۶	تقول	القول
۱۶۰	۴سطر بآخر	لانه	لقوله
۱۶۲	۹	بالمضین‌والاهم	بالمضیق‌الاهم
۶۵	۱۰	دل	أدل
۱۶۹	۴سطر بآخر	فلذا	فلا
۱۷۱	۲سطر بآخر	الجمع	للجمع
۱۷۲	۴سطر بآخر	الستعین	الستین
۱۷۵	۴سطر بآخر	الترتیب	الترتب
۱۷۷	۱۸	مامرادا	مامورا
۱۷۹	۵	فینقی	فینتفی
۱۸۲	۴سطر بآخر	فانظرنا	نظرنا
۱۸۳	۴	التانی	التنافی
۱۸۴	دوسطر بآخر	الثانی	الاول
۱۸۸	۴	فیندمه	فیقدمه
۱۹۷	قبل‌ازسطرها	۳۷	۳۱۶

صفحه	سطر	غلط	صحيح
۱۹۸	۵سطر بآخر	الخبر	المذكور
۲۰۰	الدرس الى۸۹	۸۹	۹۸
۲۰۱	آخر	من كون فى السابق	من كون السابق
۲۰۲	آخر	تقدير	تقديرى
۲۰۲	آخر	هذا المنال	هذا المثال
۲۰۳	اول	الذين	الذى
۲۰۵	آخر	الارمر	الامر
۲۰۶	۷	يمكن	تكن
۲۰۸	آخر	فالنتيجة	فالطبيعة
۲۱۰	۱۰	منشا	منشأه
۲۱۱	۲	ينتفى بانتفاء	لاينتفى كله بانتفاء
۲۱۴	۱	احدت	وحدت
۲۱۵	۲	نعمد	تعمد
۲۱۵	۳	لتمسك	التمسك
۲۱۶	۳	فشديكون	قديكون
۲۱۶	۸	تصهير	تطهير
۲۱۷	۸	للمامور با	للمامور به
۲۱۸	آخر	التسوية	البدلية
۲۲۲	۶و۸	الفرض	الغرض
۲۲۵	۱۱	تارة الدرس	تارة باختصاص الوجوب باول الوقت و اخرى باخره الدرس
۲۲۶	۴	هذا	هذه
۲۳۱	۶	مالفرض	بالفرض
»	»	بالاولى	بالاول
۲۳۴	۶	لمناط	المناط
۱۳۵	۹	اخر	باخرى
۲۳۶	۴	حقيقية الدرس	حقيقة فتامل الدرس
۲۳۷	۱۲	هو	فهو
۲۳۷	۱۷	شرحا	شرعاً
۲۳۹	۶	الدلالة	الدلالية
۲۴۱	۱	الذى	نسخة التى
۲۴۱	۶	السادس ان	السادس من ان
۲۴۱	۹	للمذكورة	المذكورة
۲۲۳	۵	منصوبا	مغصوباً
۴۴۴	۸	الثانى	التالى
۲۴۵	۴سطر بآخر	فعاد	فعاد
۲۴۶	۱	فيجتمع	فيمتنع
۲۴۷	۷	تعبد	قيد

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۲۵۰	۴سطر	یتوقف علی العبارة	یتوقف علی العبادة و کذا فی ما قبله
۲۵۲	۷	الازل	الازلی
۲۵۴	۹	یکن منهما	تکن منها
۲۵۵	۳سطر آخر	عن الحمد	عن الجهر
۲۵۶	یکسطر بآخر	کالقرآن	کالقران
۲۶۰	آخر	الیه	الله
۲۶۱	۵سطر بآخر	ممعنا	ممتنعاً
۲۶۲	سطر آخر	واحد	واجدا
۲۶۳	۶سطر بآخر	ابتعه	اشبه
۲۶۳	۱۱	اللیعقله	العقلیة
۲۶۳	یکسطر بآخر	الاعرابی قلت	الاعرابی ان قلت
۲۶۴	۷	تبعا قصد بلا	تبعا بلا قصد
۲۶۳	۵سطر بآخر	الفعل	القتل
۲۶۴	۱سطر بآخر	بالاول	بالاولی
۲۶۵	آخر	مطلب	مطالب
۲۷۰	۲سطر بآخر	الحدثة	الخدشة
۲۷۱	۴سطر بآخر	فیقض	فینتقض
۲۷۴	اول	حاکم	حکم
۲۷۵	۳	معثه	مضیئته
۲۷۵	۹	المعرف	المعروف
۲۷۶	۱	الاول	الاولی
۲۸۰	۶	یستلهک	یستهلک
۲۹۳	۳	للاعم	الاعم
۲۹۳	۵	من الایة المذکور	من الآیة المذکورة
۲۹۶	۵	تعلیل	تقلیل
۲۹۹	۵	ضین	ضیق
۳۰۳	۵سطر بآخر	حجیه	حجیته
۳۰۴	۱۰	غیرنا	غیرما
۳۰۵	۱۳	شخللب	شککت
۳۰۶	آخر	المتصل	المنفصل
۳۰۷	۱۲	مرتکب الصغیرة	مرتکب الکبیرة
۳۰۷	۳ بآخر	بین الاول	بین الاقل
۳۰۹	۱۴	السبت ساریا	السبت فیسمی ساریا
۳۱۱	اول	لم تخصیصه	لم تخصصه
۳۱۱	آخر	کما	کان
۳۱۷	۲	الثانیه فرقها	الثانیه عدم فرقها
۳۲۱	۲	الغرض	الفرض
۳۲۲	۱۴	رجرع	رجوع
۳۲۶	۸	ثانیهما	ثانیتهما
۳۳۹	۳	دل شایع	دل علی شایع
۲۴۱	۱۰	لم انه	انه لم
۲۴۱	۶سطر بآخر	بسبة	سنة
۳۴۴	۳سطر بآخر	اقام	اقسام
۳۴۹	۵سطر بآخر	المقام ما	المقام لیس ما
۳۵۲	۹	للمع	للمح



Princeton University Library
32101 073411660